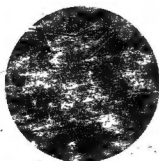


عَلَمُ الْجَمَاعَةِ الْمَعْرِفَةُ

تأليف
الأستاذ الدكتور معين خليل عَمَّ

١٩٩٣



دار الكتب

عِلْمُ الْجَمَاعِ وَالْمَعْرِفَةُ

تَأَلَّفَ
الْأَسْتَاذُ الْكَوْثَرُ مَعْنَى خَلِيلٍ عُمَرَ

١٩٩٣

دَارُ الْإِسْلَامِ

حقوق الطبع محفوظة

٣٠٠ X

معن معن خليل عمر

علم اجتماع المعرفة / معن خليل عمر. - إريد:

دار الأمل، ١٩٩٣

(٢٩٦) ص.

ر.أ. (١٩٩٣/٦/٥٥٣)

١- علم اجتماع المعرفة أ - العنوان

(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

دار الأمل

ملف ٢٧١٧٤ - ص ٤٦٩
شأنه في الوثائق - إريد - الأردن

الْأَهْدَاءُ

أَهْدِي مُؤَلَّفِي إِلَى

الْعَوَارِفِ الَّذِينَ يَسْتَخْجُونَ نَمَازَجَ
مَعْرِفَةٍ مِنَ الْعُقُولِ وَالْحَوَاسِ
الْفَرْدِيَّةِ وَمِنَ الْعَالَمِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ
لِيُنْجُوا الْعَطَاءَ الْمَعْرِفِيَّ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست الكتاب

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة
٩	الفصل الاول
١١	المجتمع والمعرفة
٣٨	مصادر المعرفة الاجتماعية
٣٨	أنواع المعارف الانسانية
٥٠	مصفحات المعرفة الاجتماعية
٦٣	الفصل الثاني
٦٥	الوجه الاول للمعرفة الاجتماعية
٦٦	أ/ الوجه المثالي
٦٧	١/أ- اليونان
٦٩	١/ب- افلاطون
٧٣	٢/أ- ارسطو
٧٥	٣/أ- القديس اوغسطين
٧٦	٤/أ- الفارابي
٧٩	٥/أ- فرانسيس بيكون
٧٩	٦/أ- توماس مور
٨١	٧/أ- رالف دارنلروف
٨٤	٨/أ- كارل بوبر
٨٤	٩/أ- كارل ماركس
٨٥	١٠/أ- ريمون آرون
٩٠	٢/أ- العقيدة الاجتماعية (الايولوجيا)
١١٣	٣/أ- الاشتراكية
١٢٢	٤/أ- الديمقراطية
١٢٨	٥/أ- الفاشية
١٣١	٦/أ- النازية
١٤٥	الفصل الثالث
١٤٧	الوجه الثاني للمعرفة الاجتماعية
١٤٧	ب/ الوجه الواقعي

١٤٨

ب/١ العقلية البدائية

١٤٩

ب/٢ العقلية المعاصرة

١٥٨

ب/٣ الحركات الاجتماعية

٢١١

ب/٤ الديوانية (البيروقراطية)

٢١٥

ب/٥ الصفوة المختارة

٢١٨

ب/٦ البروليتاريا

٢٢٥

الفصل الرابع: استذراك الوجهين

٢٢٧

أ- استذراك ماكس شلر

٢٣١

ب- استذراك جارس هرتن كولي

٢٣٣

ج- استذراك كارل ماسهايم

٢٣٥

د- استذراك كارل بوبر

٢٤٠

الفصل الخامس: المعرفة

٢٤١

١- نسق المعرفة الاسطورية

٢٤٣

٢- نسق المعرفة السحرية

٢٤٦

٣- نسق المعرفة الدينية

٢٥٠

٤- نسق المعرفة العملية

٢٥٧

الفصل السادس: دور العوارف في المجتمع

٢٥٩

المادة عاجلة

٢٦٤

مفهوم الدور المعرفي

٢٦٨

بعض التمازج من العوارف

٢٧٥

فاعلية دور العارفة الثقافية

٢٧٧

اعتبار العارفة الاجتماعي

٢٧٨

حركة العارفة في المرواز الاجتماعي

٢٨٠

شخصية العارفة

٢٨٢

ملتقيات العوارف

٢٨٦

المتغيرات المعاصرة وأثرها على العوارف

٢٨٨

مواقف العارفة العربي من دوره المعرفي

المقدمة

قد يبدو هناك علاقة بين علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع المعرفة والنظريات الاجتماعية والفكر الاجتماعي وعلم اجتماع المعرفة. نعم هناك علاقة ظاهرة اذ هناك استقلالية عقلية وتكافل حقل في آن الوقت بين هذه الحقول الاربعة في علم الاجتماع حيث يعد الفكر الاجتماعي قاعدة صلبة للمهارة النظرية كما تعد الثقافة الاجتماعية ارضية واسعة لعلم الاجتماع الثقافي. هذا ولا يمكن احتساب الفكر الاجتماعي ضمن اطار علم الاجتماع الثقافي بسبب عمق جذور الفكر في التاريخ الانساني. اما النظريات الاجتماعية فهي حقل من حقول علم الاجتماع نشأت من دراسة ظاهرة واحدة او مشكلة واحدة في المجتمع بينما يتطوي علم اجتماع المعرفة على دراسة ظواهر ومشكلات عديدة من زوايا عقلية وقضايا منها تدرس من خلال زوايا حسية او ادراكية. اي يتج لنا معرفة اجتماعية عقلية ومعرفة اجتماعية حسية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فان علم اجتماع المعرفة يعالج الاعتلالات الاجتماعية والاضطرابات السياسية بوساطة التأملات الفكرية والصور الاجتماعية التوضيحية وكيفية تطبيقها وكشف اسباب فشلها وتبيان سلياتها على المجتمع الانساني وهذا ما قام به فعلا في دراسته للبوتويا والايولوجيا والاشتراكية والديمقراطية والقاشية والنازية. فضلا عن دراسته للعقلية الاجتماعية (البداية والعصرية) وكيف يطور المجتمع فكرا نابعا من واقعه عندما يكون مستقرا وهادئا مثل دراسة العقلية الرشيدة في الديوانية (البيروقراطية)، وقرارات سرات القوم وكيف يطور المجتمع فكرا اجتماعيا عندما يكون واقعه قلقا مضطربا مثل الفكر الاجتماعي التابع من الحركات الاجتماعية والبروليتاريا.

ثمة حقيقة واضحة المعالم في علم الاجتماع وهي ان حقل علم اجتماع المعرفة على الرغم من تأسيسه في العقد الثاني من هذا القرن الا ان نموه بطيء جدا وعدد عوارفه (علمائه) قليل جدا ايضا وذلك راجع الى استناده على متطلبات منهجية رصينة وعميقة مثل الخلفية الفلسفية والفكرية والدينية في العلوم الانسانية والخبرة الطويلة في البحث والاستنتاج الفكري والاطلاع على اعمال المنظرين القدامى والمحدثين في علم الاجتماع وقوة في الملاحظة الفكرية في المقارنة النظرية بين الانتاج العقلي والادراكي. هذه المتطلبات لا يملكها كل من حصل على شهادة عليا في اختصاص علم الاجتماع او كل من درس هذا العلم.

وامام هذه الطلبات القاسية شح عدد رواده وانصاره الذي بدوره ادى الى ان يكون عطائه قليل وتعتز في مسيرته الاعنامية في الساحة المعرفية وتباطؤ في التفاعل المعرفي مع حقول معرفية مجاورة له وعدم اغراء العوارف في حقول اجتماعية اخرى بالتعاون معه في دراسة مواضيع مشتركة بينها .

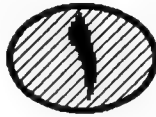
هذا واني وجدت صعوبات عديدة في العثور على كتب في هذا الحقل المعرفي او على مقالات ، فعمدت الى تجميع اشئآت متفرقة في مواضيع اهتمام علم اجتماع المعرفة وقد استعنت - في بعض الاحيان - بالكتابات الفلسفية والسياسية لكي استطيع استخلاص بعض المعارف الاجتماعية منها .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر فان المعرفة الاجتماعية لاستخلص من السلوك الفردي او من رأي عارفه او من ناقد علمي بل هي حصيلة حياة جيل او اجيال يتم استخراجها من قبل عارف متمرس في الاستنتاج والاستقراء الفكري الامر الذي جعل عملية استخراج الدراسات المعرفية بطيئة تظهر بفترات زمنية متباعدة جدا .

وقد اثار انتباهي (عندما كنت ابحث في ادبيات علم اجتماع المعرفة المحدودة) ظاهرة عدم دراسة الظواهر او المشكلات المتصارعة من قبل علم اجتماع المعرفة كما وجدت في النظريات الاجتماعية او الفكر الاجتماعي ولم اجد اهتمام هذا العلم بالطبيعة البشرية بل انصب اهتمامه بكيفية معرفة الفرد بنظم مجتمعه هل تم بواسطة عقله ام حواسه ؟ وكيف ومتى يفكر الانسان ؟ ويحلل اسباب فشل تطبيق فكرة أخيراً اسأل الحق الذي منح كل الحق وجوده ان يسد خطانا وان يتوج بالنجاح مسعانا وان يوفقنا الى المعرفة التي هي غايتنا الاولى والاخيرة من كل مانزاوله ونحاوله وبالله العون ومنه التوفيق .

الاستاذ الدكتور مهن خليل عمر

بغداد / ١٩٩١



الفصل الاول

- ١ - المجتمع والمعرفة .
- ٢ - مصادر المعرفة الاجتماعية .
- ٣ - انواع المعارف الانسانية .
- ٤ - مصنفات المعرفة الاجتماعية .

١ - المجتمع والمعرفة

من أجل دراسة لهذا الموضوع علينا ان نميز بادئ ذي بدء بين الطبيعة والنوع البشري او بين العلوم الطبيعية والاجتماعية وما بينها من تماس مشترك. فالانسان يشعر بان وجوده داخل المجتمع امر ضروري وبالوقت ذاته يدرك عدم ذلك. فهو تارة معه وتارة اخرى ضده لانه يعيش فيه بانسجام وفي حالات يشعر بعداء معه ومرات يرى نفسه عضوا فيه وفي اخرى غريب عنه، وهناك اوقات يجد ذاته راضية كل الرضا في عيشه داخل الطبيعة وفي الكون الملى بالنجوم والسموات والارض والاشجار ومرتبطة بذات الوقت مع بشر مثله في الجنس والنوع. لذلك نجد تارة يبحث في الطبيعة ويعدها الماس المشترك بينه وبينها اذ يشعر بانه جزء لا يتجزأ من الطبيعة، يتأثر بها، بل يذهب الى مدى ابعد من ذلك فيرى ان الحكومات والحويوات ماهي سوى جزء من الطبيعة ايضا. وعلى الرغم من كل ذلك فانه في حرب دائمة معها ويريد السيطرة عليها وتسخيرها بالكامل لصالحه، والحالة عليها في علاقته مع المجتمع اذ يتصارع معه على الرغم من كونه جزء منه ويعيش في رحمة هذا الشعور والادراك الانساني بات منطلقا لكتابات وتحليل العوارف من اجل البحث عن مكانة الانسان في المجتمع وفي الطبيعة معا، وما تقوم به الفلسفة وعلم الاجتماع والدين والمعارف العلمية لا تنحرج عن هدفها الانمى المتمثل في البحث عن مكانة الانسان في الطبيعة والمجتمع. ومن هذا المنظور نستطيع ان نقول انه لا يوجد علم افضل من آخر لانها ترفد المعرفة الانسانية باصول الخبرة والقطرة المشتركة بين الطبيعة والانسان وبين المجتمع والانسان ايضا.

احد علماء الاجتماع الاميركان "رونالد فليتجر" درس المجتمع من خلال خبرة الانسان القطرية التي تجمع بينه وبين المجتمع والطبيعة اذ حددها بالصفات الاتية:

- ١ - يكون النسق والرتابة مستوطنان في المجتمع والطبيعة معا.
- ٢ - يكون النسق والاطراد مستوطنان في المجتمع والطبيعة معا.

اي اشترك المجتمع والطبيعة بمحاصيتين تجمع بينهما. فاطراد الاحداث كائن في الطبيعة ومدرَك من قبل الانسان، وان خبرة الانسان القطرية موجودة بشكل منتظم ومستمر داخل المجتمع التي تمثل ثوابت المجتمع. هالك مثال على ذلك خروج الانسان للعمل في ساعة محددة ومغادرته له في ساعة مقررة ويلبس ملابس متشابهة من حيث الزي مع باقي الافراد الذين يعمل معهم لا تختلف بالجوهر، ويتناول غذاءه، في ساعة محددة وفي ساعة

اخرى يقرأ صحف اليوم ويتكلم مع اصدقائه عن مواضع الساعة التي تحدث داخل المجتمع . هذه السلوكية المنتظمة المنسقة تكاد تكون ثابتة لمعظم الشرائع الاجتماعية داخل المجتمع اذ تبدل للناظرين سلوك الانسان وتاريخه لا يتغير على الرغم من تبدل الافراد (اي وفاتهم او هجرتهم الى مكان آخر) الا ان هذا السلوك يبقى منسقا بشكل اطراي يقوم به كافة افراد المجتمع على مر الزمن وهذا الاطراد السلوكي يلور خبرة الانسان القطرية اذ ان الفرد لا يستطيع تجنب السلوك الاطراي المنتظم لانه يساعده على تنظيم سلوكه اليومي فضلا عن وجود ثوابت اخرى في الطبيعة . هناك الفصول الاربعة والمطر والرعد والزلازل والبراكين ودوران الارض وساعات النهار ، انها احداث طبيعية اطراية ثابتة لا تتغير عبر الزمن .

من هذه الرؤية يجد فلينجر إشراك المجتمع والطبيعة بمتغير الاطراد الحداثي المتناسق ، اذ انها في نظره متشابهان .

هذا من جانب ومن جانب آخر فان المجتمع لا يتكون من جمهرة افراد بل يتضمن مفهوما اوسع من ذلك . فالمؤسسات الاجتماعية لا تمثل مجموعة افراد بل مجموعة التزامات وحقوق وواجبات يقوم بها الفرد وينجزها . هذه الالتزامات تتضمن قواعد وقوانين تنظم سلوك الفرد الاجتماعي لا تتدخل فيه ذاتية الفرد . اي تكون ذات الفرد مستقلة عن سلوكه المنتظم في حياته اليومية ، وان ظروف المجتمع هي التي كونت وشكلت تنظيمات اجتماعية تهدف توجيه الفرد في حياة منتظمة تؤثر فيه وتنمط شخصيته الاجتماعية . ونحن امام هذه الصورة لا يهتما كيف ومتى وجدت هذه المؤسسات بل تنطلق من حقيقة كون هذه المؤسسات موجودة وكاثنة في المجتمع بشكل شرعي وقانوني من اجل تكوين حكومة رسمية تمثل المجتمع ودينه يتمسك بها الفرد من اجل ممارسة تقديس عقائد دينية بشكل اطراي منسق ويكون لكل هذه المؤسسات رموزا تمثلها هالك مثال على ذلك يمثل التاج رمزا ملكيا ويشير رداء الحاكم في المحكمة لباس الوقار للرجل العادل ويوضح الصليب رمز الكنيسة والخلال شعار المسلمين والموسيقى والادب يمثلان شعار الفن وهكذا فان هذه الرموز تجعل من حياة الفرد العشوائية منمطة بشكل اطراي ومنسق . عبر هذه الظواهر نستطيع التوصل الى كوامن شخصية الفرد الاجتماعية ومنظمتها وكيف تنتقل هذه الرموز ومعانيها من جيل الى آخر تمثل ميراثه الاجتماعي . وفي ضوء ذلك بات واضحا ان المؤسسات الاجتماعية لا تمثل افرادا فحسب بل اكثر من ذلك . ويمكن القول كذلك بان المجتمع يمثل حالة ذات طبيعة ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) تكون فوق طاقة وقدرة الافراد

وبالوقت ذاته منفصلة عنهم . لذا تكون المؤسسات باقية وخالدة بينما يزول الافراد (اي اعضاؤها) اي ان الافراد في هذه الحالة يشبهون الغبار الذي يذهب مع الريح (ان جاز التشبيه والتعبير). لكن الشرائع والقوانين والقواعد الشرعية والوثائق والسجلات تبقى صفائح لتاريخ المؤسسات الاجتماعية تعكس درجة تطور الافراد في مرحلة زمنية معينة وفي ذات الوقت تبين المعرفة الاجتماعية في حياتهم .

هناك صفة اخرى تجمع بين الطبيعة والمجتمع هي تجذر المجتمع في القاع القاعدي للطبيعة البشرية . وهذه تشير الى ان لكل فرد دوافع وحوافز وعواطف وحاجات تمرّ عن وجوده الاجتماعي والطبيعي . اذ لكل فرد اسرة وقد يكون ابا او اما او اخا او اختا او ابنا او بنتا ، في ذات الوقت له التزامات نحو باقي افراد اسرته ولديه غرائز جنسية او أمومية او أبوية ويقوم بحماية نفسه من العدو ويستجيب لمؤثرات الآخرين ويبحث عن ضمان اكيد لحياته واستقرارها وعدم تقبلها ويبحث ايضا عن التمتع بالحياة ويرغب بربط نفسه في نسج من

العلاقات الاجتماعية الواسعة داخل مجتمعه المحلي الكبير من خلال اتناؤه الى تنظيمات رسمية وغير رسمية من اجل ان يعيش فيه دون عقاب نواميس وقوانين واعراف المجتمع ، وشعر بواجبات ملقاة على عاتقه تجاه الآخرين تلزمه القيام بها لكي يقبل كفرد داخل مجتمعه . جميع هذه الحالات تمثل جذور اجتماعية تربط الافراد بعضهم ببعض التي تمثل القاع القاعدي للطبيعة البشرية وبالن ذاتها تمثل الخبرة القطرية له .

على ان لا ننسى ان المجتمع لا يخرج عن كونه ضرورة تاريخية جوهرية : اي تضمنه مشكلات وصراعات واحداث وتحديات تكون عبر الزمن احداث تاريخية لها صفاتها وتكون اعرافه وقوانينه ميراثا اجتماعيا يعكس مرحلته التطورية تساعدنا في فهم اطروحاته الاجتماعية المنسقة التي سادت فترة زمنية محددة ، فضلا عن معرفة خبراته القطرية الجوهرية وتعرفنا ايضا على اختلافات تقاليد الشعوب في العالم . فضلا عن ذلك فانه يتوقع ان تكون المجتمعات كافة متشابهة في بعض الالوجه الاساسية اذ تشابه المجتمعات وتشارك فيها بينها بصفات مشتركة مع الاختلاف في بعض ظروفهم التي عملت على تسبب ظهورها مثل تنظيم السلوك الجنسي من اجل حماية الاطفال ومن اجل الاهتمام بالافراد الكبار بالسن لكي يكونوا شكلا من اشكال الزواج من اجل تأسيس اسرة . وان كافة الاسر تنشئ ابتداءها على طرق عيش معينة واكسابهم نوع من المعارف والخبر وتفرس عندهم القيم والمعتقدات الاجتماعية اذ لكل مجتمع حكومة لها اجراءاتها الخاصة بها وقوانينها التي تعمل بموجبها تساعدنا في اتخاذ قراراتها وتنظم حياة الافراد في علاقاتهم مع

الجماعات وتحمي المجتمع من المتحرفين والمجرمين علما ان هناك قوانين- في كل مجتمع- لحماية ملكية الافراد وتحديد ابعاد الحقوق والواجبات والمسؤوليات للمواطنين لكن كل مجتمع يختلف عن الاخر في تعامله ومعالجته للمشكلات التي يواجهها . من ناحية اخرى تمايز المجتمعات في اساسيات وجودها : اذ تختلف بطرق وسبل تطبيق نظمها واطرادات احداثها التي تتأثر بالمرحلة التطورية التي تعيشها وتحرر من خلالها وان ثقافتها الاجتماعية تؤثر على حياتها اليومية . ولكي نفهم قوانين مؤسساتها الاسرية والحكومية والتربوية يتوجب علينا معرفة ثقافتها الاجتماعية والمرحلة التاريخية لتلك القوانين وذلك لتأثيرها القوي عليها . فالمجتمعات تختلف في اجرائها ومثابرة بصورتها العامة . فهي اذن تختلف بجزئها ، لكنها متشابهة بتركيبها العام . لاننا لانفهم مؤسسة واحدة في مجتمع معين دون الاخذ بعين الاعتبار صفاتها وموقعها ضمن النسق العام الموجود فيه التي تكون جزءا منه . لذا لانستطيع مقارنة نفس المؤسسة في مجتمعات مختلفة او متباينة دون الاخذ بعين الاعتبار الاختلافات القائمة بين انساق المجتمع بشكلها المتكامل والمترايب .

علاوة على ما ذكر، فان المجتمعات تتباين حسب اختلاف انواعها : اذ تصنف المجتمعات الى انواع عديدة فهناك الاشتراكي والراسمالي والكلباني (الحزب الواحد الحاكم) والديمقراطي . وكل منهم يتعامل مع افراده بشكل يختلف عن الاخر محددا فيه علائقه وقيمه ونمط تفكيره وانه من الطبيعي ان يكون لكل نوع من هذه المجتمعات مؤسساته الاجتماعية التي تعكس نوعه وطبيعته تختلف عن الاخرى بصفاتها ومقوماتها . فالمؤسسات الاسرية والدينية والتربوية والقضائية في المجتمع الراسمالي تختلف عن المجتمع الكلباني او الديمقراطي .

ومن نافلة القول ان نذكر حقيقة نشوء وتطور المؤسسات يبدأ من الظروف البدائية البسيطة ، حيث نشأت مدنات الانسان الاولى عبر الزمن من خلال كفاحها وصراعها مع الحياة والطبيعة مستخدمة فكر الانسان وقدرته وصبره في بناء مجدها وازدهارها ، اذ بدأت من خلال جماعات بسيطة عاشت عيشة بدائية تحت ظروف قاسية . فالكوخ المبنى من الطين الذي عاشت فيه الجماعات البدائية القديمة كان مأوى لبعض القبائل والعشائر التي كافحت وتصارعت لكي تعيش في مدن ضخمة وعامرة بالنباتات الضخمة واستست تنظيمات اجتماعية معقدة البناء ولها نظام تقسيم عمل متشعب ومتعدد الاطراف . فمجتمع الالتقاط والصيد وجامعي القوت (الغذاء) كانت حياتهم بسيطة وعلاقهم تتسم بالتقابل

(وجها لوجه) وتكون قوانينهم بسيطة لكنهم بعد ان طوروا حياتهم المعاشية وصلت بالتدريج الى مدنيات زاهرة .

هذا ولا يفوتنا ان نشير الى ان افراد المجتمع يفكرون بالتقدم بشكل عام ، لان كافة افراد المجتمع يبدأون في التطور واتمو وتحسين اوضاعهم المعاشية وظروفها القاسية لكي يحققوا نوعا من الرفاهية والسعادة لهم ، بيد ان هذا لا يحدث بشكل تلقائي بل بالجهد والتفكير والعمل الجاد وتنظيمه بشكل منسق الذي بدوره يحقق التقدم والتطور، وخلاف ذلك لا يكون ممكنا . فالانسان سيطر على بعض اوجه الطبيعة بوساطة استخدام تفكيره ومقدراته ونظمها من اجل تسخيرها لصالحه واستثمرها لخدمة اغراضه ولم تأت بصورة تلقائية - عفوية .

اخيرا يحتاج المجتمع الى العلم لكي ينمي معارفه وثقافته وينظمها بشكل يخدم الانسانية ونفسه في آن الوقت من خلال المنتج الموضوعي والنظريات الحديثة واختبارها بشكل مستمر في مجالاتها .^(١)

إن معرفة الانسان لموقف اجتماعي معين او لحدث او لظاهرة او لسبب مشكلة تكلفه الكثير سواء كان من الناحية المادية او المعنوية او الفكرية (باستثناء المعرفة التي تم عن طريق المصادفة وهذا نادرا ما يحدث) وإن عملية اكتشاف المعرفة واكتسابها تأخذ وقتا طويلا فلنكني يعرف صدق القول الذي سمعه - على سبيل المثال - عليه ان يتحري ذلك في اكثر من جانب ومصدر . ولكي يكتسب معرفة اجتماعية خاصة بالعلاقات الاجتماعية فانها تتطلب منه الوقت الطويل والجهد المستمر لكي يحصل عليها . فالانسان ذاته يكون مختبرا لاكتشاف المعرفة الخاصة التي تهتم حياته وطموحاته وتطلعاته ويعرف ما يدور حوله من ظواهر ومتغيرات تثير انتباهه او يكتشف اسباب مشكلة اجتماعية كان يعيشها لفترة طويلة من الزمن ، فضلا عن خبرات الآخرين المحيطين به (افراد أسرته واصدقائه وزملائه في العمل) الذين قد يقدمون له خلاصات عن خبراتهم الاجتماعية عند تفاعله معهم . على ان لانسى فائدة الاقوال الماثورة والحكم والامثال الشعبية التي تمثل زبدة الخبرة المجتمعية التي يستعملها عندما يريد ان يبرر او يعزز فعلا اجتماعيا قام به .

فمعرفة الانسان للاشياء تأتي عن طريق تفكيره وادراكه او تفاعله مع الآخرين وامام هذه الحقيقة فاننا نجد قسما من الناس يعتمد على معرفة الاحداث او الاشياء عن طريق تفاعله مع الآخرين ويهمل تفكيره وادراكه . وهذه الحالة تحدث عندما يكون هذا الفرد

معروف بميله نحو العلاقات الصداقية والاجتماعية المكثفة (اي يكون اجتماعي غير منطوي). لكن هذا لا يعني ان تفكيره وادراكه لا وظائف لها او انه بليد، بل انه لا يستخدمها ولا يثق باحكامها وتقويمها لضعف خبرتها او عدم مصداقيتها وبسبب اعتاده الدائم والمستمر على اكتساب معارف اجتماعية جاهزة من الاخرين فانه لا ينبغي او يجهل تفكيره او ادراكاته اي انه كسول على صعيد التفكير والادراك لكنه نشط على مستوى العلاقات الاجتماعية فتكون معرفته بالاحداث والظواهر متأخرة لانه يحصل عليها بعد حصول الاخرين عليها. ومن ثم يأخذها جاهزة دون تعب او تفكير او قلق. هذا النموذج من الافراد يكون سعيدا لانه لم يجد صعوبة او لم يبدل قسطا من المعاناة في سبيل الحصول على معرفة اجتماعية ولا يكن جريئا في اكتساب المعرفة الاجتماعية ويخشى الفشل ويهاب كلام الناس حوله.

اما على صعيد المجتمعات فانا نجد المجتمعات التقليدية يسود فيها هذا النموذج اذ انها تستلم خبرات واحكام وتقويمات ثقافية جاهزة من اجيالها السالفة. لذلك لا تكون منسجمة مع متطلبات العصر الذي تعيشه او لا تمثل مستوى العيش المادي الذي تعيشه. فيحصل مانسميه "بالتخلف الاجتماعي" الذي لا يقاس بالتطور المادي بل من خلال ممارسة موروثات اجتماعية اغلبها لا تتساق مع متطلبات العصر فتسبب لهم اشكالات اجتماعية وثقافية. لكن اذا استبطنوا وابتكروا انماط فكرية او سلوكية تتماشى مع متطلبات حياتهم القائمة وتعتبر عن حاجات العصر - وهذا لا يحصل الا اذا ادركوا مشاكلهم واستعملوا فكرهم في استنباط اساليب حديثة متطورة تحل مشاكلهم الاجتماعية - فان مشكلاتهم الاجتماعية تقل وتقل معها معاناتهم.

اما النموذج الثاني الذي يستعمل تفكيره في معرفة الاحداث والظواهر الاجتماعية اكثر من اعتاده على ادراكاته واحكام وتقويمات الاخرين اعتقادا منه بان الوقت قد تغير واحتمال وجود متغيرات حديثة ويقارنها بنظائرها ومن ثم يصل الى قناعة معينة بعد فترة زمنية ليست بالقصيرة. هذا النوع من الافراد يكون ذكيا بفضل الوصول الى استنتاجات نابعة من تفكيره ومقارناته الخاصة ولا يعير اهمية لما يفكره الناس او لخبراتهم الاجتماعية حول الحدث او الظاهرة. هذا الفرد يكون متميزا بسلوكه وتفكيره لكنه يميل للعزلة الاجتماعية وعدم اقامة علاقات اجتماعية مع الاخرين المحيطين به (زملاء عمل او اقارب او جيران) اي يميل للانطواء (لانه يبنى معرفته الاجتماعية عن طريق تفكيره ولا يسمح لنفسه في بناء معرفته بواسطة الغير او عن طريق ادراكاته. وهذا الفعل المعرفي غالبا ما يتعبه ويجهده لانه

صعب وشاق لكنه مشرومتج بالنسبة له) . مثل هذا النموذج المعرفي نجده في البوتريا وفي المعرفة الديمقراطية والديوانية (البيروقراطية) والفاشية والنازية والاشتراكية .

اما النموذج الثالث فانه يعكس اعتماد الفرد على ادراكاته في اكتساب المعارف الاجتماعية اي عن طريق السمع والملاحظة واللمس والشم اكثر من اعتماده على استعمال تفكيره او ما يقوله الآخرون حول خبراتهم وتجاربهم . وهذه المعرفة تكلف صاحبها غالبا لانها تتطلب الانتقال الى مكان الحادث او العيش في صلب الظاهرة ويدفع ثمنها عن طريق معاناته او جهده المبذول للحصول عليها ولو اعتمد على فكره لكلفه جهد اقل وزمن اقصر ، انها عملية تشبه تجربة الخطأ والصواب . اي انه يعيش الحالة الاجتماعية لكي يعرفها بنفسه ولا يأخذ بنظر الاعتبار احكام الآخرين عن ايجابية هذا النوع من المعرفة انها ترسخ في ذاكرة الفرد ولا تزول لانه عايشها او عرفها عن قرب . اي انها معرفة بجمرة من قبل الفرد نفسه فيتحدث عنها بعمق وصدق وتفصيل . بيد ان هذا النموذج المعرفي يكون متعب جدا بسبب حواسه نفسها لانها لا تصدق معه دائما بسبب تباين قوتها ودقتها في الادراك وخضوع الحدث او الظاهرة الاجتماعية لاكثر من متغير وامكانية الاحاطة بها امر صعب .

اما على صعيد المجتمع فان المجتمعات البدائية والتقاليدية تتمتع بمعرفة اجتماعية اغلبها متبلورة بوساطة حواسها وعن طريق التجربة (الخطأ والصواب) معتمدة على خبرتها الذاتية بعيدا عن خبرات المجتمعات الاخرى بسبب غربتها على ادراكاتها وتفكيرها .

وهناك نمودجا اندرا هو ذلك الذي يستخرج معرفته الاجتماعية من تفكيره واحد احاسيسه ومن خبرات الآخرين الاجتماعية ، ذلك الفرد الواعي بذاته وبالزمن الذي يعيش فيه وفي المجتمع الذي يتفاعل مع افراده اذ يحاول ان يكتسب اكبر كمية من المعارف المتنوعة (اجتماعية وثقافية وعلمية ودينية) .

وفي الجانب الاخر هناك نمودجا نادرا اخر يحدث في عالمنا الحاضر وبالذات في دول العالم الثالث وهو عندما يتسلط على المواقع السلطوية العليا افراد لا يمثلون مواصفاتها الانجازية والاختصاصية بل سطوا عليها بوساطة اغطية وطنية ويوجهوا سياسات المؤسسات الرسمية ومنشط الحياة الاجتماعية لخدمة نفوذهم وسلطتهم وشهواتهم الفردية التي تعود بالتالي بالنفع الفئوي لا العام فيحصل "تشويه معرفي" عند الناس اذ ان عقولهم وادراكاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية لا تعمل كما لو كانت في وضع اجتماعي طبيعي بل يفكرون لكي يعرفوا كيف يتجنبوا شرور او سلبيات اصحاب المواقع العليا ويدركوا الاشياء

او الاحداث بحساسية عالية لكي لا تنسد من قبل هؤلاء المتسلطين بان سلوكهم وتفكيرهم ضدهم اوليسوا معهم ويتحذروا ويتوجسوا في علاقاتهم مع الآخرين لكي لا يتغاعلوا مع افراد لهم علاقة مع اصحاب السلطة ويفصحوا عن تفكيرهم او ادراكهم امامهم ويجلبوا لهم الاذى فتتركز علاقاتهم وفكرهم وادراكاتهم حول كيف يحمون انفسهم من ابذاهم او يتجنبوا تسخير انفسهم لخدمتهم . وهذا يعني ان معرفتهم الاجتماعية لاتأخذ مجراها الطبيعي والسوي بل تنحرف عن وظيفتها وهدها ، وامام هذه الحالة المرضية يميل الفرد للتفكير القلدي اي ترك شؤون حياته الشخصية والاجتماعية المستقبلية للظروف القادمة وتحكم متغيراتها دون ان يبذل جهدا فكريا للتحكم او لوضع خطة لمواجهة ظروفه الآتية التي سوف يعيشها او يكون جزءا منها حتى لو كان هذا الفرد حاصلا على ثقافة عالية وذلك راجع الى عدم سيادة الاسس الموضوعية والانجاز العقلي والكفاءة الفردية على مجريات الاحداث او المواقف او كثرة الانكسارات وتعدد الحواثل الا موضوعية في تقديم الفرد من حالة اجتماعية الى اخرى او من موقع اجتماعي الى آخر. كل ذلك يضعف من استعمال التفكير العقلي والانجاز المكتسب والخبرة الذاتية في التطلع الى المستقبل ومواجهة الواقع الآتي ، بل يميل الى ترك مثل هذه الامور الى الظروف التي تشكل وتفرض عليه . وهذا بدوره يضعف من ثقة الفرد بقله وقدرته في مواجهة الاحداث الاجتماعية او حتى تحقيق هدفه المستقبلي . مرد عدم سيادة الاسس الموضوعية ومقاييس الانجاز العقلية والكفاءة والخبرة الفردية الى ان المؤسسات الاجتماعية الرسمية لا تعتمد في سياساتها وبناء عمارتها على هذه المقاييس بل تفرض المعايير الشخصية والقرباية التي لا تقم وزنا واعتبارا للمقاييس الموضوعية الامر الذي يؤدي الى تفهقر مسيرة المؤسسات الرسمية وتجميد النشاط الاجتماعية الحرة والعفوية والوقت ذاته تنشط النشاط الاجتماعية المفتعلة التي تحكم اصحاب المواقف السلطوية وتسخير تفكير وادراكات الافراد لخدمة اغراضهم السلطوية والاهداف الفردية المنفردة وابعادها عن تقديم خدمات الى المجتمع الذي تعيش فيه وبذا تتحول المعرفة الاجتماعية عند الافراد من التو الطبيعي الى التو المشوه والمنحرف ، وهذه احدى الادوات التي تكسر قدرة الانسان الابداعية والفكرية فيميل الى الانكفاء على الاحكام القدرية او الظرفية التي سوف تحدث او تقع دون استخدام عقله او ادراكه او علاقه الاجتماعية لمواجهة الاحداث المرتقبة .

بمعنى آخر ، ينمو الانجاز القلدي (الذي يحدد المعرفة الاجتماعية) كلما نمت المؤسسات الرسمية القوية التي تبعد عن خدمة المجتمع وتطرد الكفاءات العقلية والخبرات

الموضوعة ، فخطفي المقاييس الذاتية والقراية في تقييس كافة مناشط الحياة الاجتماعية ، وهذا بدوره يشوه معارف الناس الاجتماعية ويفسد مناشط المجتمع اليومي فبات هذه الحالة المرضية معضلة اجتماعية تستوجب الاصلاح الجذري في عمارة المجتمع .

هذا ولا بد لي بعد هذا الاستطرد ان اشير في هذا المقام الى موضوع قياس المعرفة الاجتماعية (بشكل عام في المجتمع الانساني) اذ انه من الصعب جدا قياسها لكونها تكسب عبر الزمن وتأخذ من اكثر من مصدر فلا توجد مسطرة زمنية لقياس طولها ولا معايير كمية لمعرفة وزنها الثقافي بل هناك مؤشرات تساعدنا في معرفة دلالاتها واتجاهاتها مثل المصطلحات والمفاهيم التي يتداولها الفرد والاحداث المعاصرة (المحلية او الدولية او الاسرية او المجتمعية او النفسية او التربوية) وسبل تحليلها وكيفية ربطها ببيئتها . اذ كلما زادت هذه المؤشرات في التداول اليومي منحت صاحبها اعتبارا اجتماعيا وفكريا عاليا والعكس صحيح . فالفرد الذي يطرح حدث الساعة في حديثه ويحمله من زوايا متعددة ومتنوعة فانه يكسب اعجاب المستمعين الذي بدوره يمنحه جاذبية اجتماعية تستقطب المحيطين به ويزيد من عدد الافراد الذين يستمعون له ويعزز قهتهم به فيعلوه مصدرا صادقا وذكيا . في الواقع هذه ابرز سمة المعرفة الاجتماعية لصاحبها .

ثمة موضوع اود التصدي له في هذا المقام وهو ان الفرد لا تزداد معرفته الاجتماعية عندما يواجه تحديا من قبل احداث المجتمع فحسب بل عندما يرغب في معرفة حدث او ظاهرة اجتماعية معينة بدافع حب الاستطلاع او التطفل او التقليد والمحاكاة او بسبب طموح ذاتي او تحقيق امل مرتجى من جراء كشف اسرار حدث او ظاهرة او علاقة اجتماعية او من باب الحصول على اللذة الذاتية عندما يريد معرفة شيء جديد (اللذة في الخبرة الجديدة) اقول ان الفرد الذي لديه معارف اجتماعية متنوعة لا تكون فقط من خلال تحدي الاحداث لمسيرة حياته الاجتماعية ، بل لهذه الاسباب والدواعي (التي اشرت اليها آنفا) اثر كبير في تحصيل المعرفة . ومن الطبيعي ان يكون الحصول على حقيقة الشيء لتكون خيرة في ذاكرة الانسان او تجربة شخصية فانها تتطلب منه التضحية بوقته وصحته (في بعض الاحيان) او تحمل كلام الناس (اللفظ) او كلفة مالية او مادية لكي يحصل على معلومات عن حادث بسيط قد لا يستحق كل الجهد او المال البغول ، لكن من الجائر ان تسد ثغرة معلوماتية في معرفته .

وهناك حالة مرضية تحصل لبعض الافراد وهي انه عندما يخضع الفرد للحدث الواحد اكثر من مرة واحدة ولا يتعلم منه شيء او لا يكتسب منه معلومة واحدة . قد يرجع ذلك الى سذاجته او ان ادراكه او فكره لا يتحضر او يثار لكي يستوعب ما حصل له ابان مواجهته للحدث او الظاهرة او للمشكلة او لا يتنبه لتنبيهات الناس الذين من حوله فيخرج من الحدث المتكرر الواقع بدون اكتساب خبرة اجتماعية .

قصارى الكلام ، لا يوجد فرد يملك جميع المعارف الاجتماعية بنفس الدرجة او الكم ولا يوجد هناك ايضا فردا لا يملك معارف اجتماعية بل هناك متنوعي المعارف ومحدودي المعارف . اذ يكون النوع الاول مالكا اكثر من مصدر معرفي ويستخدم عقله بجانب ادراكاته وتحتاج تفاعلاته مع الاخرين لكن مها بلغ هذا الفرد من تنوع معرفي فان معرفته تكون ابنة محيطها ومجتمعها وزمنها . وهذا ما يطمع به الفرد لانه ماذا سوف يجني من اكتساب معرفة صينية عندما يعيش في مجتمع عربي (على سبيل المثال) او بالعكس . بيد انه من الجائز ان يطلع على بعض المعارف من اجل تزويد معرفته وتنويعها . فالمعرفة الاجتماعية بهذا السياق لا تكون مطلقة او حرة بل محدودة بمحدود ابعاد المجتمع الثقافية والعلاقية والزمانية . اذ تمثل المعرفة الاجتماعية - في ضوء ما تقدم - ثلاثة لذائذ هي اللذة العقلية (الفكر) واللذة الحسية (الادراك) واللذة الاجتماعية (العلاقات الاجتماعية) وبذا يكون الانسان السعيد هو الذي يحصل على اكبر قدر ممكن من اللذائذ لانه حصل على اوسع واعمق قدر ممكن من المعارف . فالمعارف يكون سعيدا لانه اشبع بعض اللذائذ وعادة لا تقف عند حد معين لانها تطلب المزيد من طموحها التي بدورها تزيد من معرفة المعارف وتغمره بالسعادة .

هذه مجرد مقدمة توضح الاطرادات السلوكية والقيمة في النسق الاجتماعي التي يستتي منها العوارف نماذج متنوعة من المعارف الانسانية والمجتمعية . انتقل بعد ذلك الى العوارف وكيف بدأوا رحلتهم المعرفية في المجتمع الانساني .

دأب العوارف عبر التاريخ في البحث عن العلاقة بين الوجود البشري والفكر الانساني من اجل التوصل الى مدى ارتباط عقل الانسان بالحياة الاجتماعية ومعرفة ماهو نظري وماهو غير ذلك ، وكانت حصيلة هذا الجهد ظهور نظريات ذات مستويات رفيعة في بنائها ودقيقة في تعبيرها عن الوقائع الاجتماعية التي سادت الحياة الاجتماعية فطرحت مفاهيم تعكس تلك العلاقة ابان عصرها مثل الحراسة الالهية والجوهر الثابت والمملكة السماوية المقدسة والحكمة الملكية والقانون الطبيعي والقدر القومي والسبب الاسمي والادارة

الشعبية وروح الشعب وقوانين التاريخ والتضامن الاجتماعي والمصلحة العامة والحقيقة والجمال والتقدم العلمي والمنافع المتبادلة ... وغيرها. هدف هذا الجهد الفكري البحث عن مكونات النظام الاجتماعي وكيفية ترابطها وأنماذج وظائفها ضمن إطاره العام. وتحت هذا الوضع الفكري استوجب من العارفين تحليل مكونات النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ومعرفة أساليبه في إخضاع الأفراد له والطرق التي يستعملها الأفراد في استجابتهم لأساليب النظام وماهي الإفرازات التي تطرح من جراء الإخضاع والاستجابة بين النظام وأفراد المجتمع ، فذهب العارفون إلى الآليات الضبعية التي تنظم ارتباط الفرد بمكونات النظام مثل العرف الاجتماعي والمعايير والقيم الاجتماعية والدين والقانون ، فتوصلوا إلى صياغات اصطلاحية متعددة متضمنة فنون مختلفة مثل البناء والتوازن والنسق والشعور والتقاليد والسلطة والجمال والعقلانية والموضوعية والصدق والثبات استخدمت في أكثر من ميدان فكري وعلمي وشاع استعمالها عند الكثير من العوالم.

يبد أن هناك طرحا متميزا يبرز في حقل علم اجتماع المعرفة ضم أسلوبيين مختلفين الأول يدعى بـ "الأسلوب المركز" والثاني بـ "الأسلوب المشتت". وقد ذاع تفاعل الأخير بين الحقول الفرعية في علم الاجتماع بشكل يلفت النظر، فانتشر بين علم الاجتماع التاريخي

وعلم اجتماع اللسانيات وعلم اجتماع الأدب وعلم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع القانون وعلم اجتماع الفن وعلم اجتماع المهن وعلم اجتماع الثقافة الشعبية وعلم اجتماع علم الاجتماع وعلم اجتماع الرأي العام ووسائل الاتصالات وعلم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع العام. إذ ركز الأسلوب الانتشاري على البحوث التجريبية وصياغة رؤى ومفاهيم وقضايا اجتماعية.

بينما تعامل الأسلوب المركز مع أصول أو جذور الحقول الاجتماعية فبرزت اختلاف وأصطرار العوالم فيما بينهم فظهرت الخصومات الفكرية والمذهبية التي يتناها العوالم الأمر الذي أدى إلى تولين رؤاهم للواقع الاجتماعي حسب ألوان أفكارهم ومذاهبهم الفكرية المثارة بالمتنازع المعرفي السائد في مجتمعهم. أما إذا أردنا معرفة البدء الزمني لميلاد علم اجتماع المعرفة فإن ذلك يتحدد بأول استخدام مصطلح هذا الحقل المعرفي من قبل ماكس شيلر وكارل مانهايم في سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٥ وتوضيح أهدافه وغاياته وطبيعة مواضيع اهتماماته ثم أتى بعد ذلك اهتمامات كل من أميل دوركايم وكارل ماركس ، وكانت هذه المحاولات تمثل الإسهامات الأولى لبناء هذا العلم الفرعي في علم الاجتماع. ومن ثم جاءت محاولات فردريك نيتريج وفلر فيلو باريتو وسيجموند فرويد وموريس هالوجنر وباقي أعضاء مدرسة دوركايم. لقد عبرت محاولة شيلر ومانهايم عن الفلسفة

الثالثة الالمانية فضلا عن اصطلاحهم في الوجود الاجتماعي والواقع البايوفيزيقي ، بينما اضاف جورج وليام فردريك هيتل الى ما موجود في المفرة الاجتماعية " التحليل الجليلي " المعروف بالموضوعة التي يمجدها شيلر وماعز لها وليام دلتاي بطلاله في موضوع الروح الموضوعة على ان لا تغفل اسهامات كارل ماركس في ارساء القاعده الاقتصادية في تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية .

هذا من جانب ومن جانب آخر فان المتأخر الفكري الرائع الذي جاءت به جمهورية وايمر في المانيا انمى العديد من الثمار المعرفية الجديدة ذات النكهة الطيبة سواء كان ذلك في الفن او في الادب او في الفكر انتمش فيها العوارف فكريا وثقافيا .

لكن حدث شيء عكس صفوه هذا المتأخر الفكري الرائع في عام ١٩٢٤ اذ حصل تغير في البناء الاجتماعي الالمانى حيث باتت المانيا رائدا للقوة الصناعية في اوربوا وعندما وقعت الازمة الاقتصادية الكونية في اكتوبر عام ١٩٢٩ جلبت معها الكوارث الى المانيا واصبح نصف عمال المانيا عاطلين عن العمل في عام ١٩٣٢ وحصلت شحة في المواد الغذائية ونحت هذه الظروف القوية القاسية تغير نمط العيش الالمانى قبلورت حركات سياسية اجتماعية مناهضة للطبقة البرجوازية وتشكلت حركات وجدانية وعاطفية جديدة لم تكن معروفة سابقا ، ومال الالمان نحو الانفجار في اللهو والتسلية وازدادت الانحرافات السلوكية والجنسية وكثرة النوادي الليلية وارفع معدل الباغيات وانتشرت الحانات في الشوارع . اى ظهرت صور عديدة للتضلك الاجتماعي بسبب التطور الصناعي العملاق في المانيا وبسبب الازمة الاقتصادية الكونية بعدما كانت الحياة الاجتماعية فيها ايان جمهورية وايمر مزدهرة ونشطة في الحركات الفكرية والفنية والادبية والفلسفية والمعارية عكست ابداعات الالمان المبكرة ، لكن بعد انهيار هذه الجمهورية هاجر علماء وفكري المانيا الى دول اوربية وامريكية ونقلوا معهم كافة معارفهم فبرزت معارف القرن العشرين حاملة معها اعلام العوارف الالمان امثال اينشتاين في الفيزياء وبرخت في الشعر والمسرح الذي قال بان المسرح وسيلة للتعليم لا للتسلية . وظهرت الموسيقى المحسنة وثورة التعبير الانطباعي لأول مرة ونشرت اعمال ماكس فيبر وكارل ماركس ولوكاش وماكس شيلر^(١٧) .

في ضوء ما تقدم نستطيع القول ان الجيل الماضي شهد ميلاد حقيل جديد في الاستقصاء الاجتماعي عنوانه " علم اجتماع المعرفة " يتعامل مع سلسلة الانتاج الثقافي الكاملة (المتضمنة الافكار والعقائد والمذاهب والعدالة والمعتقدات الاخلاقية والفلسفية

والعلم والتكنولوجيا) ، ومع ذلك فإن ما تنطوي عليه مفردة "المعرفة" من ابعاد فكرية واجتماعية تبقى مفتوحة لكل الاجيال البشرية لان الابداع والخلق المعرفي لا ينضب بسبب حيوية العقل الانساني وصيرورة المجتمع البشري واستمرار تفاعل عقل الانسان مع مستجدات المجتمع . واذا تصفحتنا تاريخ المجتمع الانساني نجده مليا بهذا التفاعل الخصب الذي انجب العديد من الافكار والنظريات والفلسفات عكست المعرفة الاجتماعية والانسانية . وفي هذا الفصل نعرض نماذجا من الابداعات الفكرية للمعارف وقواعد وجود الانتاج العقلي وانواع المعارف الانسانية .

ومن نافذة القول ان نشير الى حقيقة اختلاف الفكر الانساني حسب اختلاف الزمان والمكان ، اذ انه يشبه تاريخ الفن والادب الذي يختلف نماذجه باختلاف الزمان والمكان ايضا . وعلم اجتماع المعرفة يميز بين نماذج الفكر . ففي فرنسا هناك دوركهام ولوسين وجرانث الذين كتبوا عن النسق المنطقي السائد في القبايل البدائية . اذ اعتبر دوركهام (١٨٥٨ - ١٩١٧) اللغة قاعدة اساسية للفكر الاجتماعي ، ثم قام دوركهام بعمل علمي مشترك مع مارسيل موس فيما يخص التصنيف الاجتماعي للطبقات حسب منطقها موضحين نظام التدرج الاجتماعي الذي يختلف عن حواصنا وحقلنا . ثم انها اعتقد بان التصنيف المنطقي للانسان البدائي يعكس تدرجه الاجتماعي داخل البناء الاجتماعي . ففي دراستها للقبايل الاسترالية الاصلية وجدت تصنيفا لعشائر القيلة مقاما على اساس القمر والشمس (اي هناك عشيرة تمثل القمر واخرى تمثل الشمس) وكل من هذه العشائر تنقسم الى فخذين ، وكل فخذ ينشطر الى عدة انشطارات اجتماعية مكونة لدرجا اجتماعيا متسلسلا ، لكن هذا التقسيم لم يبق على اساس اجتماعي بل على اساس منطقي ، والحالة ذاتها بالنسبة لتصنيف الحيوانات . اذ تصنف حسب نوع التخصيات العشائرية والملاق القرابية للعشائر .

استخدم دوركهام وموس هذا الاساس لتصنيف الاصل الاجتماعي للعلاق المنطقية . فالعشيرة هي اصل منطقي للمخلوق الجنسي والنوع الانساني . اي ان التقسيم العشائري يصنف استنادا الى التفسير المنطقي وليس الاجتماعي او المادي ولا يمثل - ايضا - التصنيف المفهومي (اي تصنيف المفاهيم الاجتماعية المعروف في علم الاجتماع وعلم الانسان) بل مبني على اساس قيم وجدانية موروثية ومستكة عند كافة الحضارات ، مفسرا في ذلك اصل "الطوطم" عند القبايل الاسترالية ليحدد اصل الفكر الديني عندها وكيفية ممارسة اشكال الفكر الديني ويحدد بذات الوقت كيفية تصنيف الفهم الديني والاصول

الاجتماعية . اذ يمكن ملاحظة المراسم الدينية عبر مراحل زمنية (يومية او اسبوعية او شهرية او سنوية) لمعرفة درجة التزام الافراد بها وانتظام حياتهم الاجتماعية وسلوكهم الاجتماعي وهم في حالة تضامن وتآلف جمعي . والحالة ذاتها في المجال المكاني اذ تمارس الطقوس الدينية في مقاطعة (اقليم) معلومة الابعاد خاصة بال عشيرة او القبيلة او الفخذ . ومثل هذه الممارسات تعكس التعاون الاجتماعي بين مشاعر الافراد الجمعية اثناء قيامهم بالفعل الاجتماعي اذ يكون الدين القاعدة الاساسية لكل نشاط الحياة القبلية والاجتماعية (التي لا تعبر عن حياة ومناشط القبيلة) ، وبذا تكون المعرفة في المجتمع البدائي منبثقة من الدين الذي يعتقونه لانه يحدد كل مواقفهم وانماط تفكيرهم وعلائقهم واقتصادهم وسياساتهم .

اما مارسيل جرات (١٨٨٤ - ١٩٤٠) فانه درس اللغة الصينية والثقافة الصينية فتوصل في دراسته هذه الى ان الفكر الاجتماعي متكون من عبارات تعبر عن تفاعلات الافراد التي تلون الافكار الاجتماعية بالوان الحياة الاجتماعية . علما بان اللغة الصينية تفتقر لمفردات التواصل الاجتماعي الحاصل بين الافراد اذ لا تتضمن مفردات تحتوي على افكار مجردة او نماذج عقلية يدانها غنية جدا بمفردات التعبير عن العواطف والوجدان والمواقف الانسانية وهذا يعني ان المعرفة الاجتماعية معتمدة على اللغة التي تكون قناة رئيسية لتفويضها^(٣) .

عموما يمكن تقسيم علم اجتماع المعرفة الى فرعين تقليديين متجذرين في جذر العقيدة الماركسية وفي جذر كشف الظواهر الخاصة بطبيعة معرفتنا الاجتماعية وقد اهتم ماكس شيلر بالجذران والفرعان اذ كتب عن الفهم الفينومينولوجي (اي فهم الواقع الاجتماعي) .

لكن بيرجر يرى ان علم اجتماع المعرفة ينصب اهتمامه على الفكر اليومي اكثر من اهتمامه بالمفكرين (العوارف) وتاريخ الافكار وهذا لا يعني انه يهتم برتبة الفكر السائد في الحياة اليومية ، بل بما يحصل من افكار في الحياة اليومية . ويطلق شيلر على هذا الاهتمام "بالرؤية الطبيعية للعالم" اي بالرؤية الطبيعية للكائن البشري وهو في عالمه الحقيقي وما يتضمن من بداهيات ومعان ورموز فهي عدة مدركة عامة وليست خاصة بشرعية اجتماعية معينة لانها تقوم بتحديد مواقع الناس في الحياة الاجتماعية وتحدد مشاركتهم الحياتية وعلائقهم الاجتماعية وكفاحهم اليومي وكل فعل اجتماعي يشترك فيه الافراد معا وجها لوجه او بشكل سحالي بحيث يكون فيه الافراد في علاقة تبادلية مستمرة^(٤) . علاوة على ذلك فاننا نستطيع ان نميز بشكل عام بين المعارف الانسانية الى معرفة فردية مثل المعرفة السحرية والمعرفة الصوفية اذ تكون الاولى (المعرفة السحرية) معتمدة على ربط

الوسائل بالغايات لكي تخضع نتائج السحر للملاحظة وهذا يمنح الساحر نفوذا فرديا لاجتماعيا. والمعرفة الثانية (الصوفية) لا تبحث عن نهاية العالم بل الهروب من القوضي السائدة فيه لكي يصل (الصوفي) الى الانموذج المثالي التي غالبا ماتكتسب بشكل فردي ومن خلال تصحيح الفعل الاجتماعي الذي يجلب السرور والسعادة للمتصوف. وهذا يتناقض مع النفوذ الفردي للساحر في هذه الحالة.

اما لمعرفة الثانية فهي اجتماعية التي تمثل المعرفة الدينية والمعرفة العلمية. والاخيرة تعتمد على العطاء العلمي الخاص للملاحظة والتحليل العقلي من اجل الوصول الى صيغ مجردة ومستخلصة من المستويين (العقلي والعلمي) وهذا يعطيها صفة الحركة الدائمة والعطاء المستمر في خدمة المجتمع وأرقائه الى مستويات علمية رفيعة المستوى^(٩).

بقي علينا ان نوضح في هذا المقام ان الاعمال الكاملة للعارفة الراحل "كارل مانهايم" لا تمثل علم اجتماع المعرفة بل هناك اعمال لاعلاقة لها بهذا الحقل المعرفي الجديد.

واني اجد من المفيد القاء نظر القارئ الى هذه النقطة لكي لا يعمم حكمه على اعمال مانهايم الاجتماعية بانها معرفية صرفة. اذ يمكن تقسيم ما كتبه كارل مانهايم في علم اجتماع المعرفة الى مرحلتين من الزمن: الاولى تتحدد من عام ١٩١٨ لغاية عام ١٩٢٤ التي عكست النظرة التحليلية الفلسفية لاعماله الاجتماعية في المعرفة، والمرحلة الثانية تبدأ من عام ١٩٢٥ ولغاية عام ١٩٣٢ التي عكست نظره وتحليله الاجتماعي للمعرفة. ففي المرحلة الاولى (الفلسفية) كتب فيها كتاب عن (الروح والثقافة) وكان ذلك في عام ١٩١٨ في بودابست وفي عام ١٩٢٤ نشر كتابه عن التاريخانية الذي طبعه في المانيا. بعد ذلك تحولت كتاباته من الفلسفية الى الاجتماعية وكان تحوله هذا مع بداية كتابته عن اليوتوبيا والايديولوجيا. لكنه عندما كان في المرحلة الفلسفية كانت اعماله متركزة حول الماورائية (المتافيزيقية) معبرا فيها عن الفلسفة المنغارة وناقدا فيها اعمال جورج لوكاش (فيلسوف كتب عن الروح والاشكال عام ١٩١٠). (ظهر هذا النقد في كتابه عن الروح والثقافة). وفي عام ١٩٢٠ راجع كتاب لوكاش (نظرية الرواية اذ كان يمثل الاتجاه المثالي في فلسفة التاريخ) ولم يتناول مانهايم المواضيع الماركسية الا عام ١٩٢٤ (اي بعد ظهور مقالة عن التاريخانية) وفي كتابه عن الروح والثقافة فانه عكس فيه تأثيرات جورج زمل عليه في موضوع كتبه عن "مأساة الثقافة" التي شخض فيه القرية والمدينة قبل الحرب العالمية الاولى موضيحا فيه المعنويات الثقافية عند الريني والحضري.

وفي عمله الثاني " نظرية الرواية " اوضح بداية عمله العلمي في المانيا مستمرا فيه نظريته المارواية.

اما اطروحته التي حملت عنوان " التحليل البنائي لنظرية المعرفة " التي نشرت في المانيا عام ١٩٢٢ معتمدا على طرح " كنت " الجديد في المنطق كعلم من المفاهيم والتفوييم والانسان مؤكداً على مصداقية العلم وتوصل فيها الى ان المعرفة يمكن تحليلها الى ثلاثة سبل وهي :

١- المجال النفسي.

٢- وفي منطق الوجود.

٣- في منطق الانطولوجي (مشكلة الوجود).

وفي هذا السياق فان نظرية المعرفة لا تكون مستقلة بذاتها في تميزها بين الحقيقة وتقيضها . وهذا يعني ان نظرية المعرفة تستطيع فقط تحليل المعرفة التي تقدر التذرع بالانجاز والامتداد الجندري في اصول العلم المعروف في علم النفس والمنطق والوجود . وفي بداية عمل مناهيم كانت نظرية المعرفة مهتمة بتقد المعرفة لكي تجعلها معتمدة على علوم اخرى .

وفي كتابه عن اليوتوبيا والايديولوجيا اعطى فيه اهمية لفلسفة الشعور وبالذات لطرح " كانت " في هذا الباب موضحا رؤية هيغل في المجتمع المتمثلة بالشمولية والمستمرة في التطور . ومن هنا بدأ مناهيم ربط الثقافة بالمجتمع الذي استعان في هذا العمل بما قدمه وليام دلتاي بجانب اعتماده على اعمال كل من هيغل وكنت . اذ ان دلتاي وكنت اعتمدا على المنطق والمنهج العلمي في مناشطهم الفكرية واشترك دلتاي مع هيغل في استخدام المنطق من اجل الوصول الى الحقيقة .

يقول مناهيم ان جميع الاحداث الاجتماعية هي في الواقع من نتاجات الثقافة التي تملك ثلاثة مستويات من المعاني هي : ١ - المعنى الموضوعي الذي يكون فيه الباحث ملاحظا للمحيط الاجتماعي ككل ومشخصا مؤثراته على الحدث الذي يعيش فيه ويستطيع ايضا ملاحظة كافة الاحداث بشكل موسع من خارجه دون ان يتخذ موقفا مسبقا منه او يطلق حكما مسبقا عليه . ٢) المعنى التعبيري : اي المعرفة المسبقة عن موضوع الدراسة وبخاصة عن الفاعل الاجتماعي في موقفه الاجتماعي . ٣) المعنى الوثائقي او التفسير الوثائقي الذي لاعلاقة له بالبناء الموضوعي للفعل او للتصرف الذاتي للفاعل لكي

يعبر عن هدفه ، بل هي وثائق مقصودة او متعمدة حول الشخصية العامة للفاعل تحاول فهم الموقف المركزي للروح او جوهر المكان .^(٦)

وقد آثرت ان اعالج طبيعة المعرفة الاجتماعية معالجة خاصة وفي شيء من الاسهاب لكي اتعرف بشكل موسع على اغلب مكوناتها التي استخدمها العوارف . لذا اجد من المفيد ان اسلط الفياء على بعض الاعمال البارزة لعوارف آخرين امثال فلورين زينانسكي الذي حدد في كتابه الموسوم "الدور الاجتماعي لرجل المعرفة" الذي صدر عام ١٩٤٠ اذ اعتبر فيه المعرفة حقلا مستقلا عن الواقع الاجتماعي المتضمن الحقيقة ويرى مانغلكه المعرفة لا يتعدى دلالات عن الحقيقة وليس ذاتا ، لانها (اي الحقيقة) بعيدة المثال وعسيرة الفهم واستحالة امتلاكها كههدف جوهري للمعرفة . وتحت هذا التبرير لا يوجد علم اجتماع معرفي (في نظر زينانسكي) بل هناك علم اجتماع لدلالات المعرفة تمثل في ادراكات ومفاهيم وصور وافكار رجال المعرفة عن الانسان وعلاقته وفكره التي يكسبها (المعرفي) من خلال عيشه في المجتمع وعبر تفاعلاته مع الاحداث ومن علاقته مع الآخرين التي بدورها تتأثر بثقافة المجتمع التي تسود مجتمع رجل المعرفة وهذا لايجعل منه رجلا مستقلا او موضوعيا بشكل مطلق بل متأثر بمتغيرات ثقافية .^(٧)

نستنتج من قول زينانسكي انه اعتبر الثقافة الاجتماعية وعاء للواقع الاجتماعي يتفاعل معها رجل المعرفة من خلال الاحداث والظواهر والرموز التي تتبلور داخل المجتمع وهذا يعني ان المعرفة الاجتماعية لايمكن الحصول عليها بشكل مباشر من مكوناتها الفعلية بل من خلال مؤشراتنا ورموزها ودلالاتها بسبب صعوبة تغطية كافة متغيرات الحدث او الوصول الى كبد الحقيقة ، بل الاحاطة بما يحيط بها او من خلال ماتفرزه الحقيقة من دلالات يمكن مشاهدتها او ادراكها . هذا من جانب ومن جانب آخر فان رجل المعرفة لكونه انسانا متفعل في ثقافته فانه لا يستطيع الانفصال او الاستقلال عنها وفي هذا الاعتبار لايمكن ان يتجرد من مؤثراتها الفكرية او الثقافية بل منحازا لها ان لم يكن متقادا لضوابطها واحكامها . وهذا الترابط لايجعل منه باحثا موضوعيا متجردا . وفي ضوء ذلك فان رجل المعرفة - في تقدير زينانسكي - لايدرس المعرفة بشكل واقعي صرف بسبب استحالة دراسة الواقع بكل جوانبه وبشكل مباشر بل بشكل غير مباشر ومن خلال افرازاته الدلالية ويسبب عدم قدرة رجل المعرفة بتجرده من ضغوط ومؤثرات ثقافته الامر الذي يجعل المعرفة الاجتماعية التي يتوصل اليها رجل المعرفة نسبية وليست مطلقة ، قريبة للواقع وليست واقعية . وهذا التحديد في تقديري قريب للموضوعية وذا مصداقية كبيرة ، فضلا عن

الفوارق الشخصية الكائنة بين رجال المعرفة من خلال ادراكاتهم وذكائهم وقدراتهم العقلية في الفهم والاستيعاب اذ انهم ليسوا على مستوى واحد من الاستيعاب المعرفي والتحليل الثقافي والادراك الحسي . وهناك عارف آخر لا يمنع الباحث او العالم صفة مطلقة وهو "جوزيف هابيس" ولا يثق بكل مايقوم به من اعمال معرفية ، وبالوقت ذاته لا يتعامل مع الظواهر الاجتماعية من منطلق واحد بل يميز بينها . وفي ضوء ذلك يقول هابيس "تتميز مصادر المعرفة الاجتماعية باختلاف نوع وحجم الظاهرة المدروسة اذ قسمها منها يتسم بعموميتها داخل المجتمع مثل حياة الاسرة اليومية او حقوق وواجبات الفرد في موقعه وفي دوره الاجتماعي . والقسم الثاني يتسم بالمحدودية لانها تعتمد على نتائج واستخلاصات واستنتاجات مستخرجة من دراسة جانب واحد من جوانب الظاهرة مثل رب الاسرة فقط او الاسرة الممتدة فحسب او طموح طلبة الجامعة ، مثل هذه المعرفة تكون ضيقة بسبب محدودية الشريحة الاجتماعية او هدف الدراسة المحدد الامر الذي لايساعد الباحث على تعميم نتائج بحثه على كافة شرائح المجتمع . فضلا عن ذلك فان هناك حقائق مرئية يمكن ملاحظتها بشكل مباشر مثل ملاحظة المدينين على المشروبات الكحولية او المخدرات او ملاحظة جنوح الاحداث في الازقة والطرقات ، فضلا عن وجود حقائق لايمكن ملاحظتها بشكل مباشر بل من خلال مؤشرات دلالية تحدد قبل الدراسة من اجل الوصول الى معرفة اصل الحقيقة او كبتها .

هاك مثال على ذلك طاعة الافراد للنظام الاجتماعي او قة الافراد بقادتهم او التزام الافراد بتطبيق المحرمات الاجتماعية . هذه دلالات يمكن ملاحظتها وتساعد الباحث في الوصول الى معرفة الاداب العامة التي لايستطيع ملاحظتها الباحث بشكل مباشر بل ملاحظتها من خلال دلالاتها المتصقة بها او التي تعبر عنها . لذا فانه يلاحظ الاداب العامة بشكل غير مباشر وهذه معرفة اجتماعية للحقيقة بشكل غير مباشر بسبب عدم رؤيتها او صعوبة ظهورها امام العيان بشكل مباشر بل لانخرج عن كونها دلالات تشبه الموزان (الثرموتر) الذي يتأثر بالحرارة . فالحرارة (غير مرئية بل يمكن الشعور والحس بها) تمثل هنا الاداب العامة (التي لايمكن مشاهدتها بشكل مباشر لكن يمكن الاحساس بها او ادراكها) وطاعة الافراد للنظام يمثل الزيتق داخل الموزان الذي يتحرك طبقا لمؤثرات الحرارة فيعكس نوع وطبيعة الاداب العامة السائدة في المجتمع (٨) .

ومن اجل تميز طرح زينانسكي وهابيس في توضيحها لصعوبة فهم الواقع بشكل مباشر بل من خلال دلالاته ورموزه يدعم جورج ليندريك (عالم اجتماع امريكي حديث)

هذا الطرح ايضا فيقول "لا يمكن فهم الواقع الاجتماعي الا من خلال رموزه وبوساطة قوة حواس العالم . فادراك الجوهر والطبيعة والاشياء الكونية لا يمكن الوصول اليها مباشرة ، بل من خلال مؤشرات ودلالات ثقافية متصلة بجوهر الكون لانه (اي الكون) يمثل نظاما متناغما ومتصلا بثقافة الفرد ولان طاقة الفرد الثقافية مأخوذة من طاقة الكون وكل ذلك لا يفهم الا من خلال رموزه وغير ذلك فانه امر محال^(١) .

اخيرا ، فان اميل دوركهام يرفض ان يكون العقل مصدرا للمبادئ الكلية لانه مرتبط بتصورات المجتمع وظواهره فضلا عن كونه ليس بحقيقة ثابتة بل متغيرة تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والاحوال . وان المبادئ العقلية تعتبر من ظواهر الحياة الاجتماعية وتشمل الاخيرة مناحي الفكر والعاطفة والعمل جميعا لانها تنبصر عن اناس يعيشون في مجتمع واحد تحت ظروف واحدة وان الفرد يتلقى عن العقل الجمعي افكاره وارهه ويخضع لها راضيا او كارها بل انه يحسب - حين يكره على قبولها - انه حر مختار في التسلم بها ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التي يعيش في احضانها^(٢) .

بعد الاستئضاء بطروحات دوركهام وليندبرك وهامس وزينانسكي يتضح لنا بان المعرفة الاجتماعية الواقعية لا يمكن ان نحصل عليها بشكل مطلق للأسباب الاتية :-

- ١- استحالة معرفتها مباشرة بل بوساطة مؤشراتنا ورموزها .
- ٢- استحالة معرفتها بشكل شامل وكامل بسبب تشعب فروعها .
- ٣- خضوع عقل العارف لتصورات المجتمع وظواهره - وهذا يجعل منه معتمدا وغير مستقلا متأثرا بما يحيط به من مؤثرات الامر الذي يحده من تصوراتنا وافاقه ويجعله محدودا بمحدود ظواهر مجتمعه .
- ٤- محدودية حواس العارف وتباين قدرتها من عارف لآخر .

وقصارى القول : يتفق الموارف السالفة طروحاتهم على حقيقة مفادها صعوبة فهم الواقع بكل جوانبه وفي بعض الحالات يستحيل دراسة الواقع بشكل مباشر لكنهم لا ينفقوا مكتوفي الايدي امام هذه الصعوبة المنهجية بل ذهبوا الى استخراج دلالات ومؤشرات حول دراسة الواقع من اجل دراسة وبناء معرفة اجتماعية حوله . فضلا عن ادراكهم بل طاقة العارفة متأثرة بثقافة مجتمعة وهذا التحديد يوضح عدم استقلالية وانفصال العارفة بشكل مطلق عن واقعها . اي عدم وجود معرفة اجتماعية واقعية مطلقة وان المعرفة الحقيقية للواقع نسبية لسببين هما اولا صعوبة دراستها مباشرة- كما اسفلت- بل عبر دلالاتها وثانيا

بسبب تأثر المعارف بثقافة مجتمعه الامر الذي يجعله منحازا بشكل لاشعوري فتخرج نتائج دراسته العقلية والادراكية الواقع الاجتماعي حاملة ذاتية التي لا يستطيع التخلص منها لانه فعلت فعلها بشكل لاشعوري.

لكن المفقود في طروحات العوارف السالفة طروحاتهم (زينانسكي وهامس وليندريك ودروكهام) انهم لم يوضحوا لنا مصادر المعرفة الاجتماعية الواقعية ثم انهم لم ينطقوا الى كيفية تنمية المعرفة الاجتماعية سواء كانت عن طريق العارفة او مراحل المجتمع التطورية، بيد انهم حددوا درجة موضوعيته وابعاد قدرة العارفة العلمي في اسهامه المعرفي وهذا تحديد علمي ملتمز.

انتقل بعد ذلك الى عارفه آخر وهو جوديت ويلر الذي ميز بين انواع المعارف الاجتماعية من خلال تعديده لحوية وسيادة النسق المعرفي الفاعل في بنية المجتمع وحلر بالوقت ذاته من استخدام مقياس التشاكل (التشابه الشكلي لا المضموني) بين انساق المعرفة الكائنة في بنية المجتمع لانه يرى عدم تساوق وتشابه فاعلية او تفعيلة الانسان المعرفية كافة بشكل واحد وبحوية متشابهة ويلتزم واحدة داخل المجتمع، وبالآن معا يرى ان هدف المعرفة الاجتماعية الواقعية الاساسي هو الكشف عن مجاهيل الحياة الاجتماعية وازالة الغموض والابهام وذلك عن طريق العلم او الدين او السحر واعتبر هذه الطرق آليات معرفية تقدم التبصير والتفسير والتحليل لما هو مبهم وغامض في الحياة، علاوة على مساعدتها للناس في التكهن بمستقبلهم سواء كان على المستوى الاجتماعي او الطبيعي فتزيل عندهم الحيرة والقلق والارتباك، لكن العارفة ويلر لم يعط اهمية لهذه السبل المعرفية الثلاثة معايرها واحدة بل تتأثر بما هو موجود من رصيد معرفي رصين عند الفرد حول الحالة الاجتماعية او الطبيعية. فالمجتمع البدائي يلجأ الى المعرفة السحرية بسبب جهالة العلمية. هاك مثال على ذلك قبيلة الهوبي (احد قبائل الهنود الحمر في الولايات المتحدة) تمارس الرقص الجمعي لكي تجلب المطر، اذ تعتقد بوجود علاقة بين انزال المطر والرقص الجمعي وتعتقد ايضا كلما زادت الفترة الزمنية لرقصهم فان المطر يتزل بشكل اكيد واذا نزل المطر فعلا فان ذلك يعزز معتقدتهم ويزداد بشكل اكثر عندما يشاهدوه باعينهم. وهذا يعني ان ملاحظة نزول المطر يشير الى البرهان العملي وليس النظري الامر الذي يجعل من وسائل سحرهم او معتقداتهم السحرية راسخة في ثقافتهم البدائية. وفي هذا المقام يمكن تشاكل وليس المضاهات بين ملاحظة قبيلة الهوبي للمطر مع ملاحظة الباحث او العالم في مختبره

العلمي وتشاكل ملاحظة الهوي للمطرمع راصد الانواء الجوية الذي يتنبأ بترول المطر- مع الفارق الكبير من الناحية العلمية.

وهنا اجد من الضروري توضيح العلاقة القائمة بين السحر والدين والعلم اذ تشاكل مفاهيمهم وروايم فيما يخص الافعال والظواهر الغامضة والمبهمة عند الناس عندما يستخدموا (السحر والدين والعلم) آلية الملاحظة العلمية- الميدانية وبخاصة عندما يرصدوا الظواهر الكونية العامة التي تهم كافة البشر. لكن الاختلاف الكبير بينهم هو المرحلة التطورية التي يعيشها المجتمع . اذ ان نسق المعرفة السحرية يختفي عندما يكون نسق المعرفة الحقة- العلمية ناشطا وفاعلا في البنية المعرفية فيستبدلوا التفسير والتحليلات الغيبية والخرافية في روايم للظواهر الاجتماعية والطبيعية والعكس صحيح. اي اذا كان نسق المعرفة العلمي مفقودا او مجهولا في بنية احد المجتمعات البدائية ويكون نسق المعرفة السحرية ناشطا وفاعلا فان افراد هذا المجتمع يتقوا في التفسير السحرية لكافة الظواهر الاجتماعية والطبيعية. وكذا الحالة اذا كان نسق المعرفة الدينية فاعلا وناشطا في بنية مجتمع معين فان انساق المعرفة السحرية والعلمية ينسحبان ويصبحان خاملان دون احداث اي تأثير على معرفة افراد المجتمع. لذا ينصح العارفة ويلز بالابتعاد عن استخدام المنطقات والتحليل العلمية في تفسير المعتقدات السحرية في رقص الهوي وعلاقته بانزال المطر. لان نسق المعرفة السحرية هو السائد والمسيطر على بنية مجتمعاتهم. والحالة متشابهة اذا كان نسق المعرفة العلمي سائدا في مجتمع معين فلا يمكن النظر الى ظواهره الاجتماعية والطبيعية من خلال التفسير والرؤى السحرية^(١١).

نستنتج مما تقدم ان المعرفة الاجتماعية تخضع لسيطرة وهيمنة نسق المعرفة الناشط والفعال في بنية المجتمع وعدم استخدام المعارف كافة والتعامل معها على انها تمثل مستويات واحدة في بنية المجتمع. اقول ان المعرفة في هذا التحديد تخرج من اطار العقل والادراك والعارفة والصغوة وتتخصص في مجال نسق المعرفة الناشط والفاعل في بنية المجتمع ويسوره بمدد علاقة جوانب الحياة المادية والفكرية والادراكية. اي ان العارفة ويلز خلع المعرفة الاجتماعية من الانسان وارجعها الى نوع النسق المعرفي القادر على تحريك او الغاء او تجميد باقي انساق المعرفة الاجتماعية داخل المجتمع.

وفي مجال آخر اوضح العارفة ويلز تميزا اكثر دقة مما سبق وهو المعرفة في المجتمع التقليدي (بدوي وريف) وفي المجتمع الحديث. اذ يتضمن الاول نسقا معرفيا واحدا يرتبط به الفرد ارتباطا ميكانيكيا، بينما يتضمن الثاني (الحضري والصناعي) اكثر من نسق معرفي

واحد ويرتبط الفرد بها ارتباطاً دينامياً حركياً. تسمح له بالتعددية الانتائية وتنوع الغذاء المعرفي من أكثر من نسق واحد فيكون الرباط الاساسي للفرد بالتعددية المعرفية عن طريق اللغة اذ تترجم معارف اجنبية لمجتمعات اخرى الى لغة المجتمع فتغذي الفرد بالحديث بمعارف غير سائدة في مجتمعه وهذه اضافة معرفية جديدة للمعارف السائدة في مجتمعه مثل المعرفة العلمية والتقنية والدينية والسحرية هذه المعارف تغذي معرفة الفرد بما هو قائم وما هو مستجد. وهذا بدوره ينمي فكر الفرد وينشط فعله الاجتماعي بشكل واسع وعميق الامر الذي يجعل منه عنصراً فاعلاً في مجتمعه ومعطاءاً في فكره وفعله وليس جامداً او مقتناً فتصبح معارفه شاملة ومتنوعة تشمل ابرز معالم الحياة الاجتماعية ولا تقتصر على المعرفة الروتينية لمناشط الحياة اليومية او الافعال المعتادة او الافكار المتكررة ذات الصفة الزمنية وهذا بدوره يحفز الفرد في البحث عن ظروف كل فعل او فكر اجتماعي وربه بالافعال والافكار الاجتماعية الاخرى ومن ثم التعرف على اثارها ونتائجها على حياة الفرد التي تساعده على التوصل الى التنبؤ عن ماستقبل اليه مستقبلاً. هاك مثال على ذلك: الموت في المجتمع التقليدي لا ينظر اليه على انه نتيجة اعتلال في جسم الانسان بل ان لغة الساحر على الميت وقعت عليه وتحت تأثير هذا المعتقد فان الفرد في هذا النوع من المجتمعات اذا اراد ان يزيد من عمره عليه ان لا يتقاطع او يتصارع او يزعم الساحر في مجتمعه، بينما الحالة تختلف في مجتمع يسوده النسق الديني اذ يفسر فيه الفرد الموت من خلال كونه قدر محتم على كل انسان عليه مواجهته لان الحياة الابدية- في تفكيره- هي في الآخرة. لذلك يزهد بالحياة الدنيا لكي يكسب الحياة الخالدة بعد وفاته، والحالة غير ذلك في المجتمع الحديث الذي يسوده النسق العلمي الذي يرجع الفرد فيه الموت الى الاعتلال الصحي لجسم الانسان، فاذا اراد الفرد في المجتمع الحديث ان يزيد من سنين حياته عليه ان لا يدخن السكاير ولا يشرب المسكرات او تناول المخدرات وان يحافظ على صحته.

هذا الاختلاف في تفاسير ظاهرة الموت ترجع الى اختلاف رؤية وتفسير انسان المعرفة. وتجدر الإشارة في هذا المقام الى علاقة الإنسان المعرفية فيما بينها غير مفصلة الواحدة عن الاخرى بل مترابطة من خلال الفكر الذي لا يمثل نوعاً واحداً بل هناك العملي والعقلاني والتجريدي. فالمعرفة السحرية تختلف عن المعرفة الدينية الصوفية- الباطنية (ذو علاقة بالاتصال المباشر بالله عن طريق التأمل أو الرؤيا أو النور الباطني) والمعرفة العملية تمثل الفكر العملي المبني على الملاحظة والتي تسود النسق العلمي

والسحري معا لان الاثنان يبحثان عن معرفة تكرر وقوع الحدث واكتشاف اسباب وقوعه ومتابعة آثاره من اجل معرفة الحقيقة في وضعيتها .

بينما يقوم الفكر العقلاني بربط الاحداث على المستوى النظري لكي يصل الى خلاصة حول ارتباطاتها بعضها ببعض وبمحيطها معا . فالانسان الرياضية والملاورائية (الميتافيزيقية) تمثل الفكر العقلاني وهنا لا يحتاج هذا النوع من الفكر الى آلية الملاحظة لاكتشاف ارتباطاته . فالارقام سواء كان جمعها او ضربها او تقسيمها يمثل انعكاسات النسق الرياضي العقلاني . فمثلا جمع الارقام ٤٨ مع ٧٣ يساوي ١٢١ وهذا لا يحتاج الى استخدام آلية الملاحظة . ويقول نورثروب ف. س ان المعرفة المنطقية لا تخضع للمعرفة ايضا بل هي احد عناصر نظرية المعرفة وان معرفة "الله" في الديانات السماوية لا تحتاج الى الفكر التجريبي العملي بل هي معرفة مبنية على الافكار النظرية الصرفة . بينما الفكر التجريدي الذي يربط بين المستوى العملي بالنظري ويستخدم الملاحظة ايضا فضلا عن التحليل العقلي لكي يطرح مفهوما تجريديا .

بعدها استخدم العارفة ويلر منطق الانسان المعرفة فيز بين مايلي : -

- ١ - المنطق السحري : الذي يقوم على الملاحظة العملية لكن ليس كل منطق عملي يكون سحريا بل فقط عندما يرتبط بالعالم الخارجي لانه يعتمد على تحديد الرموز والاشارات وربطها بمحيطها وهذا يحتاج الى معرفة التجربة والخطأ وليس على الفكر العقلي ، اي ان المنطق السحري العملي وليس النظري .
- ٢ - المنطق الصوفي : الذي يعتمد على الملاحظة العملية وبالآن معا يتجنب التجريب ويقترب من الفكر التجريدي بسبب عدم اكفائه بالملاحظة بل بالعقل ايضا لانه يبحث عن نظريات مثالية وفكر مجرد .
- ٣ - المنطق الديني : الذي يمثل العقلاني اكثر من الوجداني لانه يزاوج بين العقل والتجريد وهذا يجعل منه منطقا متطورا وليس جامدا .
- ٤ - المنطق العلمي : الذي يعتمد على المستوى النظري والعملي لكي يصوغ فكرا تجريديا . لذا فانه يعتبر الجسر الموصل بين المعرفة العملية والنظرية .^(١٢)

اذا في هذا المقام مناقشة العوارف الثلاثة وهم ويلروزينانسكي ودوركهام لكي اظهر للقارئ بعض نقاط القوة والضعف وقسما من المقارقات الفكرية بينهم . اذ يلتقي ويلر مع زينانسكي في صعوبة دراسة الواقع الاجتماعي مرة واحدة فضلا عن عدم الوصول الى

نتائج كاملة وواقعية ، لكنها يختلفان في منطلقها وهو ان ويلر لم يستخدم دوراً اجتماعياً واحداً لنوع معين من الأفراد (دور المتصف) بل استخدم النسق الناشط في البناء الاجتماعي وأثره على توجيه وتكوين باقي انساق البناء الاجتماعي . وهنا تجدر الإشارة الى ان ويلر لم يستخدم الواقع الذاتي والواقع الاجتماعي في حساباته واهدافه لكي يستقرى الواقع بل كان هدفه الكشف عن مجاهيل الحياة الاجتماعية وإزالة الغموض والابهام عند الفرد فيما يخص الكون والمجتمع ومستقبل البشرية معا سواء كان عن طريق العلم او الدين او السحر. اذن لم يكن هدف ويلر دراسة الواقع بل ماهو غامض عند البشر وهذه مهمة عسيرة وتتطلب الدقة والعمق . وقد وجد ويلر تشاكل بين طرق كشف مجاهيل الحياة الاجتماعية . هذا المطلق الواقعي يوضح استجلاً ويلر لادراكات وتصورات وافكار الافراد فيما يخص جهلهم وعدم تبصرهم فيما يخص مستقبلهم الاجتماعي الذي لايمكن الوصول اليه الا من خلال معرفة واقعهم . اقول كان هدف ويلر معرفة مستقبل البشرية وغموض اسرار الكون والظواهر المعقدة عن طريق دراسة واقع المجتمع . اي اصبح الواقع الاجتماعي وسيلة من اجل الوصول الى غاية ، بينما كان هدف زينانسكي دراسة التجارب الاجتماعية (واقع) من اجل الوصول الى المعرفة الاجتماعية ، لكن ويلر لم يتناول هذه الاهداف بل ذهب الى هدف اوسع واشمل من ذلك فضلاً عن كونه لم يهتم بكيف نشأت المعرفة بل كيف تساعد المعرفة الاجتماعية الافراد في تفكيرهم وادراكهم حول كشف غموض واسرار الكون والمجتمع والطبيعة والدين . اقول اهتم ويلر بتغذية ثقافة الفرد في مجتمعات متباينة ومتنوعة في نموها وتطورها . بينما ذهب دوركهام الى الظاهرة الاجتماعية لكي يبعد التفسير العقلي عن المعرفة الاجتماعية لاعتباره بان الفرد يخضع لسلطان المجتمع شاء ذلك أم أئى اذا اراد العيش في المجتمع ، عليه ان يستسلم لضوابطه الاجتماعية ولعقله الجمعي ، واعتبر (دوركهام) هذه الضوابط ثابتة لا تتغير بنفس سرعة تغير عقل الانسان وخضوعه للتطورات المكانية والزمانية ، وهذه حقيقة صادقة - في تقدير - لكنه لم يبين الفرق بين ظواهر المجتمع البدائي والحديث لانها في النوع الثاني من المجتمعات (الحديث) تبدل بسرعة ايضا وتخضع لتبدل المكان والزمان معا . كذلك لاحظنا على طروحات ويلر ودوركهام قد ابتعدت عن ادراكات ومشاعر وفكر الانسان والتزمت بالنسق او بالظاهرة الاجتماعية فضلاً عن كونها لم تستخدم التفسير النفسي او العقلي ومرد ذلك الى التزامها بالصورة الواقعية الاجتماعية وليس العقلية او الادراكية او النفسية .

٥- مصادر المعرفة الاجتماعية:

تعدد وتنوع معارف الانسان حسب نط عيشه وتطوره الفكري والاجتماعي ، فيها ما هو ذاتي - انطباعي ، واخرى تراثية وبعضها عقلية ، ومنها علمية ، واخرى دينية ، وقسماً منها خرافية - اسطورية عاكسة زمانها ومكانها - اي المرحلة التطورية لها والمنطقة الجغرافية التي تعيش عليها ، موضحة علاقتها بالمجتمعات الاخرى والثقافات المتصلة بها . وتحت هذا التنوع تباين مصادر الملكة العارفة ، فمنها ما مصدرها عقل الانسان واخرى ادراكاته واحاسيسه ، وبعضها ميراثه الثقافي الاجتماعي ، وبعضها دينه ، وقسماً منها معتقداته الغيبية ، واخرى اكتشافاته العلمية ، الامر الذي ادى الى اختلاف علماء الاجتماع في تحديد مفهوم المعرفة الاجتماعية (١) اذ أكد قسماً منهم على الحقيقة الاجتماعية فوضعوها هدفاً رئيساً للمعرفة من خلال قولهم ان المعرفة تمثل حالة عقلية تبحث عن الرؤية الواقعية للحياة الاجتماعية من أجل الوصول الى الحقيقة ، يميزين بذلك عن معرفة الاشياء الانطباعية - الشخصية (وهذا التأكيد لا يمثل المعرفة الحقيقية لانها ذاتية وليست موضوعية) والفرق الجوهرى بينها هو خضوع الاولى (الموضوعية الحقيقية) للمضاهاة والمقارنة والتقابل مع قرينتها اومع اجزاء اخرى للحقيقة من خلال رموزها ودلالاتها ، بينما لانتقال الثانية (الذاتية الانطباعية) ذلك بل تنحصر في احكام واقية ذاتية الفرد التي تختلف عن اقيسة واحكام الآخرين فلا يحصل توافق في احكامهم عليها ، فثلاً "الوردة ذات اللون الاحمر" يفتى الجميع على ان لونها ينطبق على اللون الاحمر لكنهم لا يفتقون على ان رانحتها زكية وأخاذة لانها تخضع للحكم الذاتي - الانطباعي (٢) . بيد ان هناك رأياً مغايراً لما سبق يمثل الدقة في التحليل طرحه (كارل بوبر) الذي تمثل بتجزئة الواقع الاجتماعي الى ثلاثة اجزاء يمثل الاول الجانب المادي ويعكس الثاني الجانب العقلي ويرمز الثالث الى الجانب الادراكي ويكون الرابط الاكبر بينهم عقل الانسان اذ اعتبره بوبر وسيطاً بين ماديات الواقع ومدركات الانسان لأن الواقع لا يمكن فهمه من خلال ادراكات الانسان له ، بل عبر ملاحظاته للحدث المرصود او للمشكلة الاجتماعية القائمة . وهذا يعني ان الملاحظة تأتي بعد وقوع الحدث ولا يمكن استباقها عليه الامر الذي يكون لنشاط الانسان العقلي متفعلاً في الحدث ذاته وهذا يشير الى ان بداية معرفة الانسان للواقع تأتي من مشاكل مجتمعه أولاً ومن ثم يبدأ نشاط عقله بالبحث عن اسباب حلول المشكلة وربطها بالجوانب المادية والادراكية (٣) . ويضيف مارشال سوين الى ما تقدم فيقول : "ان المعرفة الحقيقية لاتأتي عن طريق العقل او الفكر العلمي فحسب بل عن

طريق المعتقدات المبنية على استجلاء المجهول والغموض ومن البحث عن اسباب حدوث الحدث ومعرفة آثاره او ما يترتب عليه من احداث متعاقبة او متراكبة على حدوث الحدث الاول، (١٥)

بينما قال ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) : تتضمن المعرفة الاجتماعية الفكر والحس والأدراك الحسي التي تتحدد من قبل البناء الاجتماعي لأنها تمثل علم الوجود اذ ان المعارف الاجتماعية تختلف باختلاف الجماعات والمجتمعات وحتى الحركات الاجتماعية تتضمن معرفة اجتماعية خاصة بها ، بل حتى المجتمعات التقليدية تكون لها معرفة تعكس نوعها لأن الفكر يمثل الواقع أكثر من كونه ادراكي او اسماوي (١٦) (مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة او الكليات ليس لها وجود حقيقي بل انها مجرد اسماء ليس غير) وهذا يعني في نظر شيلر ان المعرفة الاجتماعية ابنة مجتمعتها ، اي لا يمكن ان تكون واحدة لكل البشر بل متنوعة بتنوع المجتمعات ومرحلة تطورها ومكونات بنائها ودرجة مرونته او تصلبه او مقاومته او مطاوعته للتغير الثقافي - الاجتماعي في حين يرى جورج هربرت ميد (١٨٦٣ - ١٩٣١) المعرفة الاجتماعية آتية من الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد وما تتضمنه من علاقات وتفاعلات اجتماعية وما لها من مصاحبات فكرية ومعان داخلية ورموز دلالية حول موقف الفرد داخل الوضعية الاجتماعية. (١٧)

يريد ميد ان يقول هنا ان معرفة الفرد الاجتماعية لاتأتي بشكل مباشر من عقله او ادراكاته بل من الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها . فقد يعني ميد بها الموقع الاجتماعي للفرد وعلاقته في أسرته واصدقائه ومجتمعه المحلي وما فيها من مناشط اجتماعية . ومن الطبيعي ان وجود الفرد في وضعية اجتماعية معينة يعني ان هناك معاني داخلية لكل موقف اجتماعي يواجهه وهناك ايضاً افكار تعكس بيئة وخطية تلك الوضعية . وتحت هذه الظروف الاجتماعية يتفاعل الفرد معها من خلال ما تملي عليه ثقافته الخاصة وذكاؤه الفطري في مواجهة ومعالجة الموقف المواجه . اقول ان معرفة الفرد الاجتماعية في نظر ميد تأتي مباشرة من الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد والتي عادة ماتكون محدودة بمحدود الوضعية الاجتماعية اي انها معرفة عملية تؤسر معرفة افرادها بأبعادها الاجتماعية مع قدر بسيط من فاعلية ذكاء الفرد في استيعاب المعاني الداخلية للوضعية ولتأثيراتها الخارجية اذ انها لاتكون واحدة او متشابهة عند كافة الافراد الذين يعيشون في وضعية واحدة وبالوقت ذاته لاتوجد معرفة شاملة اذ لا يستطيع الفرد ان يلم بكافة جوانب معرفة الوضعية

الاجتماعية وبالأَن ذاته لا توجد معرفة كاملة عن الطبيعة ولا توجد حقيقة تاريخية مطلقة عن المعرفة .

بينما أكد الفيلسوف (كانت) على ان التجربة هي نقطة البدء في كل مالدنيا من معارف لأن مايبه الملكة العارفة الكامنة فيها انما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا فتولد في اذهاننا بعض التمثلات او تيمث في قوانا العاقلة على تحقيق بعض اوجه النشاط ، ولكن على الرغم من ان معرفتنا انها تبدأ بالتجربة الا ان هذا لايعني ان تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة . وآية ذلك ان هناك معرفة مستقلة تمام الاستقلال عن التجربة وغير مرتبطة اصلاً بأي انطباع حسي وتلك هي المعرفة الاولى الخالصة المتقدمة على كل تجربة . يفرق (كانت) بين هذه المعرفة الخالصة التي يعتبرها اولية وبين "التي يقول عنها انها لاحقة او متأخرة ، والمعرفة الاولى هي - بطبيعتها - معرفة ضرورية لا تخضع ادنى امكان او احتمال او ظن كما انها في الوقت نفسه معرفة كلية ليس فيها ادنى موضع التحديد او التخصيص او الاستثناء . مثل هذه المعرفة الاولى متشعبة بصفة خاصة في القضايا الرياضية كما انها موجودة ايضاً في بعض قضايا الفيزياء .^(١٨)

يحدد كانت مصدرين للمعرفة البشرية هما الحسية والفهم ، بمدنا الاول بالموضوعات في حين يسمح لنا الثاني بتفعل تلك الموضوعات ، ولكن (كانت) حتي حين يتحدث عن الحساسية فإنه يفرق بين صورة الحسوس الحسية ومادتها على اعتبار ان (المادة) هي موضوع الادراك الحسي او هي مايقابل (الاحساس) في صميم الظاهرة ، في حين ان (الصورة) هي المبدأ الباطني في الذات العارفة والذي يسمح لها بتنظيم مضمون الظاهرة وفقاً لبعض العلاقات الخاصة . ومعنى هذا ان (المادة) تمثل كل مايصدر عن الذات وما هو بطبيعته كلي وضروري . فالفرقة بين المادة والصورة في المعرفة انما تقوم على التمييز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوثها الحسية والعناصر الضرورية الكلية الباطنية في صميم حساسيتها وعلى حين ان (الصورة) تمثل قالباً اولياً باطنياً في الحساسية ونرى ان (المادة) تمثل وجوداً خارجياً قائماً في العالم الخارجي^(١٩) .

نفهم من كلام كانت ان التجربة تغفل حواسنا ويغفل الاخير نشاطنا العقلي . اي انه وضع التجربة أولاً وماقي النشاط المعرفي لاحقة لها . وبالوقت ذاته ميز بين نوعين من المعرفة المتأنية من التجربة الاولى المعرفة الخالصة - الاولى المتبلورة من قبل الانطباع الحسي ، والمعرفة الكلية - اللاحقة المتأنية من التجربة ذاتها المتبلورة على شكل معرفة تجريبية ، ويقوم العقل في هذه الحالة بدور تفصيل المعرفة الحسية وليس الحس العقلي .

وإذا اردنا استخلاص مصادر الملكة العارفة عند الانسان علينا ان نقر بأنه لا يوجد انسان بدون احساس او عقل او معتقدات او انه معزولاً عن باقي افراد مجتمعه سواء كان هذا الانسان بدائياً او عصبياً ، تقليدياً او محدثاً ، لكن هناك مؤثرات تركز على احد مصادر الملكات المعرفية دون غيرها وغالباً ما يتأثر هذا التركيز بنوع المجتمع وليس بنوع الفرد ، ويتأثر ايضاً بنوع الظاهرة الاجتماعية السائدة في المجتمع ومدى فاعليتها وسيادتها على باقي الظواهر الاجتماعية الاخرى . اذ نجد بعض الظواهر تركز على ملكة للمعتقدات وتركز الاخرى على الملكة العقلية وبعضها على الفعل الاجتماعي وقسماً آخر على البناء الاجتماعي اكثر من باقي الملكات المعرفية ، وآية ذلك يعود الى مجموعة العادات العقلية التي درج عليها الافراد وطريقة تفكيرهم في الاستدلال او التحليل او معالجة قضاياهم اليومية وعلى درجة استمسكهم بعاداتهم الاجتماعية وعلى قوة تصوّرهم للمعنى .

٣- انواع المعارف الانسانية :

للمزيد من المعرفة برؤى ومنطلقات المعرفة الاجتماعية نستعين بما قلعه المفكرين والفلاسفة في هذا الشأن لكي نطعم معرفتنا الاجتماعية بغذاء معرفي قريب من نسقنا المعرفي ، فقد قسم الفلاسفة المعارف الانسانية الى قسمين اولها بالمعارف العامة وهي مجموعة المشاعر والاحساسات المادية المتحصلة للانسان بواسطة بعض اجزاء بدنه وهي تتنازع بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتمعق وبأنها مزعومة متقلبة لا تكاد تثبت ولا تدوم وبأنها مختلفة متشابكة مضطربة القواعد والاسس .

وان للمعرفة العامة درجتين : الاولى المعرفة الاحساسية البحتة وهي هيجية مؤقتة لاعلاقة لها بذكريات الماضي ولا بأخيلة المستقبل ، والثانية هي ما تشترك النفس في علميته وهو منظم ثابت يتناول ماضي الحياة وحاضرها ومستقبلها . والقسم الثاني هو الذي يعول عليه من المعارف الانسانية لأن الحاضر والمستقبل يظنان مظلمين معقدين اذا لم ينضج بنور الماضي ، والماضي لا يبق منه في القسم الاول شيء .

والمعرفة الثانية هي الفلسفية فيحدد هذين من التلاسفة بأنها امتداد سلطان المعرفة العامة ولكن هذا الامتداد يجب ان يتمشى تبعاً لقانون مضبوط تكون المعرفة الاولى قد استغلت واستفادت منه وظهر الفرق بين المعرفتين هو :

١- ان المعرفة العامة محصورة على النواحي المادية والاجتماعية من الحياة ، بينما ان المعرفة الفلسفية تتناول فوق هذا محاولة كشف اسرار الكون وتغايا الوجود .

٢- ان المعرفة العامة موجودة لدى جميع افراد بني الانسان على حين ان المعرفة الفلسفية هي محصورة على افراد صفوة البشرية .

٣- ان المعرفة العامة فطرية توجد لدى كل من توفر فيه القدر المحقق للانسانية من العقل ولكن المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق بل هي نتيجة مجهود عظيم وصبر طويل .

٤- ان المعرفة العامة معرضة للتأثر بالفريضة او بالمعاطفة في حين ان المعرفة الفلسفية خلقية بأن تكون بمنجاة من أثر هذين الباعثين^(٢٠) .

وقد انقسم المفكرون الى حسيين ولى عقليين وعلى رأس الفريق الاول ابيقور ، وعلى رأس الفريق الثاني افلاطون . الفريق الاول رأى ان لا حقيقة الا في الموضوعات المحسوسة وما عداها فخيال . والثاني قرر على العكس من ذلك ، ان الحواس لا تقدم غير اوام ، والذهن وحده هو الذي يعرف الحقيقة . ومع ذلك لم ينكر الفريق الاول حقيقة تصورات الذهن لكن هذه الحقيقة هي منطقية فقط في نظرهم ، بينما هي حقيقة صوفية في نظر العقليين . الفريق الاول اقر بالتصورات العقلية ولكن لم يعتبر غير الموضوعات المحسوسة . والعقليين ارادوا ان يجعلوا الموضوعات الحقيقية هي المقولات واقرؤا ببيان للذهن يتم دون معونة اية حاسة^(٢١) .

ان المعرفة الانسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الاصل وانما اصلها في الذهن الانساني . صحيح ان كل معرفة تبدأ بالتجربة ولكن هذا لا يعني بالضرورة انها تنشأ عن التجربة ذلك ان التجربة تقدم معطيات منفردة مختلطة مثل الالوان والاضواء والليونة والصلابة .. الخ ولكن العقل بما ركب فيه من اطرار مفروضة في طبيعته هو الذي يؤلف بينها ويرتبها ويحولها الى تصورات لموضوعات . ان العقل يتلقف الانطباعات الحسية منفصلة لا رابط بينها ولا ترتيب لكنه ما يلبث ان يعمل فيها عمله فيرتبها ويوحدها ويربط فيما بينها والا لظلت خليطاً غامضاً غير متميز^(٢٢) .

ثمّة حقيقة حول علاقة الادراكات بنوع المجتمع لأن الاولى ليست ثابتة في جميع المجتمعات ، ففي المجتمع المستقر تكون حدود الادراك المشترك ذات اهمية قليلة للشخص الاعتيادي حتى التناقضات والمغالطات لا تثيره لأنه غير واع بها . وان اطار تفكيره ومعه اطار اعماله وعواقبه وآماله وكل شؤون حياته غير مصقولة ولكنه ثابت ، انه نسيج من صور

ذهنية مأخوذة من العوامل الأكثر شيوعاً للوجود : فكان عيشه يمتد الى نسب أكثر فأكثر فيكون مكان كونه والأعوام مقيمة بدوران الأرض حول محورها تمتد في ماضيه وورائه وفي مستقبله وورائه لتكون الأزل ومن خبراته الاجتماعية يستعير صوراً ذهنية لقانون ينظم أعمال الناس ولا يدري انه يخلق مجازاً عندما يدعو انتظامات الطبيعة (قانوناً طبيعياً) وانه كما تفرض السلطة قوانين على الناس لا يستطيع التهرب من اقتراض فرض فحواه ان سلطة اعظم كثيراً من تلك تفرض قانوناً مطلقاً كاملاً على الاشياء التي بدورها (تطيع) القانون الطبيعي في كل الاحوال .

اما في قترات التبدل السريع عندما يكون المجتمع غير اعتيادي ولا مستقر فإن المرء مدفوع للتفكير في اشياء وراء حياته الخاصة الاساسية ثم تظهر فجأة غير مطمئنة : الالوية وخطوطها وصحة السلطات البشرية وصحة الاخلاق والنظم وقيمة العمل والحياة وزهو العمل والحياة نفسها . وقليلون اولئك الذين يستطيعون التفكير في قضايا من هذا القبيل بحيث يستطيعون تكوين احكام وذلك ليس أكثر من تفكير الناس الذين يجهلون في معرفة الاسباب لتوقع كسوف في اليوم الخامس من الشهر القادم في الساعة العاشرة . غير ان الطمأنينة العقلية لأكثر الناس لا تضطرب بالضرورة لهذه الحقيقة ماداموا يعتقدون ضمناً ان مشكلات الحياة الرئيسية يمكن فهمها من اولئك الذين يستخدمون عقولهم لهذا العمل . ان التفكير للمدرب المتخصص هو دائماً في الطليعة من تطورها العقلي وان ماهو مبهم ومستعجن عند جيل من الاجيال يصبح عادة امراً مقبولاً عند الجيل الذي يليه (٢٣) .

وما دمتا بصدد الحديث كيف يفكر الانسان فأجد من الضروري تناول ماقاله "هانس سبير" في هذا الخصوص . يقول "بعض الناس يفضل التصرف بدون تفكير والآخر يفكر قبل ان يتصرف والثالث يتصرف ومن ثم يفكر في تصرفه وهناك من يتصرف حسب ما تحلى عليه ذاته لكي يشبع حاجات معينة ، وهناك ايضاً من يتصرف حسب ما تحلى عليه حاجات بعض الناس المحيطين به ، اي لا يفكر في ذاته او فكره بل حسب حاجة الآخرين وليس فكرهم . اي انه لم يفكر بما تحلى عليه ذاته او فكره وهذا يعني ان ليس جميع الافراد يفكرون في تصرفاتهم الامر الذي ينعكس الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد .

وهناك دوافع لتفكير الفرد تكن في الاقتصاد واخرى في الصراع والحرب والبعض الآخر في الدين او المعرفة او العلم . اي ان دوافع تفكير الانسان مختلفة حسب مصلحة الخاصة التي يريد تحقيقها . اذ هناك اسباب نظرية تدفع الفرد لأن يفكر من اجل الوصول الى

معرفة شيء معين وهذه حاجة طبيعية جداً عند الإنسان التي بدورها تشبع حاجة الفرد المستكنة في بيئته . هذا من جانب ومن جانب آخر فإن هناك نظريات تؤكد على الحتمية الاجتماعية للفكر الأمر الذي يتطلب معرفة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفكر عندما يراد معرفة كوامن وحشيات ذلك الفكر . لأن البيئة الاجتماعية هي التي حتمت بلورته وصاغت حاجاته الاجتماعية وساعدته على البروز والظهور بين الناس أكثر من الأفكار الأخرى . بمعنى أدق أن الفكر ابن بيئته . فالحاجة الاقتصادية على سبيل المثال تفرض فكرة التكسب والحاجة السياسية تفرض فكر يعكس القوة والنفوذ والحاجة الاجتماعية تفرض فكر يوضح التميز والالتمعية الاجتماعية للفرد والقيم السائدة فيه وإن إحدى هذه الحاجات يعني ترسيخ أو تعزيز الاستقرار والضمان النفسي للفرد . وفي حالة وجود اضطراب متعدد الاتجاهات بسبب غياب العدالة الاجتماعية فإنه يفرض حاجات مضطربة تعكس تلك الحالة غير المتوازنة ويعد (هذا الاضطراب) منطق عصره وليس منطق العقل الرشيد أو الموضوعية المحايدة . قصارى القول : هناك علاقة بين الأفكار والواقع الاجتماعي ومن هذا المنطلق إذا أردت معرفة الطبيعة البشرية فإن أول طلب أو أول حاجة معرفية لهذا الموضوع هو التعرف على فكر الإنسان الاجتماعي لأنه يعكس الصفات التاريخية للحياة الثقافية - الاجتماعية للفرد وما يحيط به من مؤثرات بيئية * على أن لا ننسى أن الحتمية الاجتماعية للفكر الإنساني لا تلغي أو تنكر تأثيرات المصالح الذاتية الفردية على صياغة بعض أوجه الفكر الاجتماعي إذ لا يوجد فكر مستقل بشكل مطلق ولا يوجد بالوقت ذاته فكر يعكس الحتمية الاجتماعية بصورة مطلقة .

لكن علينا أن لا نغفل (روح المجتمع ethos) التي تظهر من خلال قيم البناء الاجتماعي التي تؤثر على مصالح الفرد فترقي تفكيره من الذاتي إلى الموضوعي أي من الدفاع عن المصالح الذاتية إلى الدفاع عن المصالح العامة . وغالباً ما تبرز روح المجتمع في المؤسسات الضاغطة على مصالح الفرد الشخصية لتظهر أو تبرز قيم المجتمع وتغلبها على القيم الفردية لكي تعكس العقيدة الفكرية السائدة في المجتمع ، أو عقيدة السلطة الحاكمة (١٤) .

جاء الآن عرض آراء بعض الفلاسفة والمفكرين حول المعرفة ابتداءً بـ (أفلاطون) الذي قال "إننا ندرك خلال الاعين والأذان لا بالاعين والأذان وإن بعض معرفتنا لا صلة لها بالهبة بأي عضو من أعضاء الحس فنستطيع مثلاً أن نعرف بأن الأصوات لا تشبه الألوان ولو أنه ليس ثمة عضو معين من أعضاء الحس في إمكانه أن يدرك الأصوات والألوان معاً كلا ولا

هناك عضو من اعضاء الحس لادراك (الوجود واللاوجود) والتشابه والتباين والهوية والاختلاف وكذلك الوحدة والاعداد بصفة عامة . مثل هذا نفسه في الشريف والوضيع والخير والشر (انَّ العقل يتأمل بعض الاشياء متخذاً من نفس الاداة لتأملاته كما انه يدرك بعض الاشياء الاخرى بواسطة ملكات الجسم) . اننا ندرك الصلب واللين بواسطة اللمس لكنه العقل هو الذي يحكم بأننا موجودان وبأنها ضدان . ان العقل وحده هو الذي في استطاعته ان يبلغ الوجود ولا يستطيع بلوغ الحق اذا لم يبلغ الوجود ويلزم عن هذا اننا لانعرف الاشياء بواسطة الحواس وحدها اذ الحواس وحدها لاتمكننا من ادراك وجود الاشياء . واذن فقوم المعرفة هو التأمل لا الانطباع الحسي والادراك الحسي لا يمثل المعرفة لأنه لا يأخذ بنصيب في ادراك الحقيقة مادام لا يأخذ بنصيب في ادراك الوجود .

ان الاحساس ليس المعرفة بل مجرد حادثة وقعت للحواس تدخل في نطاق علم الطبيعة كما تدخل في نطاق علم النفس سواء بسواء ، اننا بطبيعة تكويننا نعتقد - كما اعتقد افلاطون - ان الادراك الحسي علاقة قائمة بين المدرك وبين الموضوع المدرك . فترانا نقول (ارى منضدة) لكن (انا) و (منضدة) في هذه العبارة تركيبتان منطقيتان فالذي وقع ان هو في صميمه الالمامات معينة من اللون فارتبطت هذه الالمامات اللونية بتصورات لمسية معينة وقد يؤدي حدوثها الى نطقنا بكلمات وقد تكون مصدراً للتركيبات عندنا^(٢٤) .

الموسفطائيون :

يؤمنون بأن الحس هو المصدر الوحيد لمعارفنا ويؤكدون على ان الذي يعرف شيئاً يحس به فالمعرفة ليست غير الاحساس اذن . وان الانسان مقياس الاشياء كلها ، مقياس وجود لما يوجد ومقياس لاجود للاشياء التي لاتوجد . اي ان هذا الشيء يبدو لي بالصورة التي اراها ويبدو لك بالصورة التي تراها . بمعنى ادق عدم وجود معارف ثابتة لأن المعارف تختلف من شخص الى آخر وتباين حسب تباين وجهات نظر الافراد .

ارسطو

الذي يرى اساس المعرفة هو الموضوع الحسي اي (الصورة) و (الفكرة) اي اكتشاف الكليات في الموضوعات الجزئية ، هذه الجزئيات هي الموجودات او الجواهر الاولى ، لكن مع هذا ليس لها وجود مستقل عن الكلي الذي هو (صورتها) . اما الكليات فهي افكار يؤلفها ^{الذهن} الحس

يؤلفها ذهن الحدسي على اساس (احساسات) مكررة ترتفع الى مستوى (الذاكرة) ثم الى (التجربة).

جون لوك، (١٦٣٢ - ١٧٠٤) بريطاني

يرى ان نقطة البدء في علم المعرفة هو المتيقن لافهامنا الخوض فيه ولا يجوز لها الخوض فيه ، وعنده (التجربة) هي السبيل الاوحد او الاعظم للمعرفة فهي عرضة للزلل الا ان التجربة هي سلسلة محاولات اللاحق منها يصلح خطأ السابق ولما كان العقل نفسه يتكون عن طريق الحس ، كانت الاحساسات هي المصدر النهائي والممتاز للمعرفة . كان العقل في بداية حياة الفرد عبارة عن صحيفة بيضاء لكن عن طريق تجاربنا الخارجية مع العالم المحيط بنا او تجاربنا وخبراتنا الداخلية اي تفكيرنا او نشاطنا الذهني يتأق لنا ان ننقش المعلومات وريدا وريدا على هذه الصفحة البيضاء .

عائوليل كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) :

الذي يرى التجربة هي اساس معارفنا التجريبية والمخالصة .

هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

فانه يرى ان الفكرة تؤدي الى تقيضها والمركب الناتج من التقيضين ثم نقيض هذا المركب يظهر مركب جديد وهكذا ، وهذا تتواصل خيوط المعرفة وفيها تتكشف المعرفة شيئا فشيئا وتكشف النقاب عن نفسها تدريجيا وبصورة دابلكسكة (٢٦) .

المعرفة عند كارل ماركس

تعني وعي الانسان بالوسط المحيط به ، او بمحله المادية ، والمعرفة المادية وعي هي الاخرى ولكنها وعي له طابعه الاجتماعي الموضوعي والذي يعتمد على الممارسة الاجتماعية للمجتمع التقاء بالواقع وتغيرا له خلال عملية الانتاج الاجتماعي (٢٧) .

المعرفة المادية الديالكتيكية

ترى المادة الديالكتيكية المعرفة ماهي الاسوى انعكاس فعال هادف للعالم المادي ولقوانينه في عقل الانسان . ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالانسان الذي يؤثر فيه ويولد لديه الاحساسات والتصورات والمفاهيم المناسبة . فالانسان يرى الغابات والحقول والجبال ويستقبل حرارة الشمس ونورها ويسمع غناء الطيور ويشم عطور الزهور . فاذا لم تؤثر هذه الاشياء الموجودة خارج وعي الانسان عليه فانه لم يكن يحصل على اي تصور عنها .

ان الاعتراف بموضوعية العالم واشيائه وظواهره باعتبارها المصدر الوحيد لمعارفنا هو اساس النظرية الماركسية المادية الديالكتيكية عن المعرفة . ان المثاليين لا يمتثلون الواقع الموضوعي مصدرا لمعارفنا وكموضوع للمعرفة في الفلسفة المثالية يعلنون اما وعي الانسان الفرد (الذات) واحساساته واما وعيا ماغييا يوجد خارج الانسان (الفكرة المطلقة) (الروح العالية) . ويمثل هذا رجال الكنيسة لان الانسان بالنسبة لهم بعدوه غير قادر على معرفة جوهر الظواهر الطبيعية والاجتماعية لانه قادر فقط على تسجيل وتصنيف نتائج الابداع الالهي وحتى هذا يقوم به بعد ان تشمله رحمة الله .

لقد وجه الماديون قبل ماركس ضربة جديدة الى المثالية والتفكير الكهنوتي حيث نظروا الى المعرفة كأنعكاس للاشياء الخارجية من دماغ الانسان غير ان وجهات نظرهم عن عملية المعرفة كانت محدودة وكميتا فيزيقيين لم يتعلموا ان يطبقوا الديالكتيك على عملية المعرفة . فقد نظروا للانعكاس كأثر سلبي للشئ في الدماغ البشري .

المعرفة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية عملية لانتهاء لها لاقتراب المعرفة التامة غير المتكاملة نحو المعرفة الاتم والاكثر تكاملا . ان المعرفة اذ تستبدل نظريات قديمة باخرى جديدة وعندما تضبط نظريات قديمة فانها تسير الى الامام كاشفة جوانب جديدة وجديدة من الواقع . في الواقع ان التطبيق هو اساس المعرفة لانه يمثل نشاط الناس الفعال في تحويل الطبيعة والمجتمع وأساسه العمل والانتاج المادي وماعدا هذا فبالعمل يتعلق النضال السياسي الطبقي وحركة التحرر الوطني وكذلك التجربة العملية والاختبارات ، وللتطبيق طابع اجتماعي فهو قبل كل شئ ليس نشاط افراد منزولين وانما مجموعات كبيرة من الناس لجميع الشخيلة اولئك الذين يتجون الخبرات المادية .

وفي التطبيق يتم ليس فقط تحويل ما يوجد في الطبيعة من اشياء وانما يتم خلق ما لا وجود له في الطبيعة جاهزاً. أن الانسان ينتج كثيراً من المواد الاصطناعية التي تفوق في قوتها وجعلها وعمليتها كل ما هو معروف في الطبيعة. انبثقت المعرفة من التطبيق وبشكل رئيسي تحت تأثير الانتاج المادي. فالانسان منذ الخطوات الاولى لوجوده كان مضطراً لان يعمل ليؤمن وسائل عيشه. وفي مجرى العمل اصطدم بقوى الطبيعة وتعرف عليها اولاً بآول. وان التطور المطرد للانتاج تطلب معارف جديدة وجديدة، ومنذ الماضي البعيد اصطدام الانسان بضرورة قياس قطع الأرض وحساب ادوات العمل ومتجاته ونتيجة هذا ظهرت بؤادر المعارف الحسائية. ولقد بنى الانسان المساكن وعمل الجسور والطرق واقام الانظمة المائية وغيرها من الوسائل وكان لا بد لهذا من معارف لقوانين الميكانيك وهكذا بالتدريج تحت تأثير الاحتياجات العملية تطورت قدرات المعرفة لدى الانسان وظهرت العلوم. فالتطبيق يكن في اساس ظهور العلوم الاجتماعية والماركسية نفسها انبثقت على الاساس الصلب لخبرة نضال البروليتاريا الثوري. لا تنف المعرفة في مكان واحد بل تسير باستمرار وتتطور الامر الذي يحد تعبيره في يدها من التأمل المباشر الحي الى التفكير المجرد فالمعرفة الحسية تبدأ بالتعرف على الاشياء في العالم الخارجي بواسطة الحواس؛ ولهذا ماقتنعنا به التجربة اليومية. وبذا يكون الشكل الاسامي للمعرفة الحسية هو الاحساس، والاحساس هو انعكاس صفات الشئ المنفردة وخواصه وجوانبه فالاشياء يمكن ان تكون حارة او باردة، مظلمة او مضيئة، ناعمة او خشنة. ان كل هذه الصفات وغيرها كثيراً ما تؤثر على حواسنا وتسبب احساسات محدودة. المعرفة المنطقية تمثل اللوحة التي تعطينا اياها الحواس غنية وزاهية ورغم هذا فانها محدودة وبعيدة عن ان تكون كاملة لان المعرفة الحسية تعطينا فقط صورة عن الجوانب المنفردة، الخارجية للشئ. فبالحواس مثلاً يمكننا ان نرى المصباح الكهربائي ولكن لا يمكننا ان نصور التيار الكهربائي ويمرر الإلكترونات التي تندفع بسرعة معينة ولا يمكن عن طريق الحواس ان ندرك السرعة العظيمة للضوء وحركة الجزيئات (الاولية) في الذرة وكثيراً من الظواهر المعقدة، لكن المعرفة المنطقية التي تمثل مرحلة اعلى جديدة نوعياً في تطورها المعرفة التي يكن دورها في كشف الخصائص والعلامم الرئيسة للشئ وفي مرحلة المعرفة المنطقية تجري معرفة قوانين تطور الواقع الضروري للانسان في نشاطه العملي.

وهنا تظهر حقيقة مفادها ان المعرفة الحسية والتفكير المجرد في وحدة منها يعكسان نفس العالم المادي واساسها المشترك هو تطبيق البشرية وان هاتين الدرجتين من المعرفة لها اساس

فيزيولوجي واحد هو النظام العصبي للانسان . فضلا عن كون التفكير مجرد غير ممكن بدون معرفة حسية ذلك ان معطيات الحواس تمثل المادة الوحيدة لتكوين المفاهيم ولا يمكن ان يوجد اي شئ في التفكير لم يسبق ان حصل عليه الانسان بحواسه . لكن التفكير المجرد بعد ان يكون قد ظهر على اساس الاحساس فانه يذهب الى عمق مما تذهب اليه المعرفة الحسية ويفتحها ويوسع مداها . وان الانطباعات الحسية مضادة بنور العقل تكتسب محتوى جديدا (٢٨) .

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

انه يحول التجربة الى اتجاه جديد مستعينا بمبدأ التطور وهو يبدأ هذا التحويل بمعارضة فكرة ان العقل لوحة بيضاء خالية من كل ما يدعى (بالقطرة) ويعلم ان خطأ اسلافه ناشئ من اهمالهم وجود النظام العصبي . فالواقع أي المخ - وهو مركز النظام العصبي - يمثل عددا لا يتناهى من التجارب يلقاها المخ على التالى اثناء تطور الحياة بمعنى ان المبادئ العقلية تكون على نحو من الانماء فطرية لدى الفرد ولكنها مكتسبة عن طريق النوع اثناء تجاربه التدريجية على مر العصور متقلة بوساطة الوراثة . والعقل ليس سوى غريزة حقيقية سائرة عن طرق التقدم المطرد في الانسانية . ومن ثم فان علائق العقل الداخلة تتطابق مع العلائق الخارجية للاشياء على صورة صاعدة عن طريق الضبط صعودا متواصل (٢٩) .

بعد ان عرضت آراء الفلاسفة والعلماء الغربيين عن المعرفة اذهب لعرض آراء المفكرين المسلمين عن المعرفة ذاتها ابدأها بـ :

الفارابي

يرى الفارابي ان المعرفة البشرية على ثلاثة انواع هي :

- ١- ما يصل الى الانسان عن طريق ادوات الحس التي تنطبع من المحسّات في الحواس ثم يفعل فيها العقل فعله من التخزين والموازنة والتوفيق والتجريد .
- ٢- ما يصل عن طريق الفكر البحت الذي لا يتدخل فيه الحواس اذنى تدخل .
- ٣- ما يأتي الى الانسان عن طريق التنسك الذي يرفع بصاحبه عن علائق الحس وغواشي المادة .

ابن سينا

- ١- يقسم ابن سينا المعرفة الى ثلاثة انواع ايضا هي :-
فطرية وهي معرفة المبادئ مثل الكل الاعظم من الجزء والواحد نصف اثنين واذا ساوى ثالث احد الاثنين المتعادلين وجب ان يساوي الثاني .
- ٢- مكتسبة : وهي ادراك المجردات المعقدة والكليات العامة ويحتاج الى مجهود اكبر من مجهوده القسم الاول ، ويجب ان تبدأ عملية التفكير فيه بالشعور الوثيق بوجود انفصال الصور التجريدية عن عالم المحسوسات انفصالا تاما فلا يرتبط بها زمان ولا مكان ولا شرط ولا كمية حتى نصير عامة صالحة لتأليف الكلية منها ومن مثيلاتها .

ابن باجه

يستطيع الفرد ان يصل الى غاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال اذا تخلص من رذائل المجتمع واستطاع الانفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية في تحصيل اكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت الناحية الفكرية في ذاته على النزعة الحيوانية . وصرح بان الجمعية البشرية هي التي تطفئ على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعرفه عن الكمال بواسطة ماتمره فيه من رذائلها الكثيرة واهوائها الجارفة . اذن في مكتة الانسان ان يصل الى اسمى مراتب البتة حتى ساد العقل افعاله وتفرغ لتحصيلها بانزاله العقلي والنفسي من المجتمع وتحريره من قيوده العرفية التي كثيرا ماتسودها اغرافات وتسيطر على قواه وملكانه .

ابن رشد

اساس المعرفة عنده هي المنطق او القانون العقلي . ان معرفة مبدع الكون عن طريق التقليد هي من خصائص المعرفة العامة وانها لاقيمة لها لدى الصفوة الممتازة التي انتقبتها السماء لتكون مواطن الحكمة او لتؤدي رسالة كشف الحجب الكونية عما وراءها من انوار باهرة واسرار ساحرة ولاجرم ان هذا يقتضي طلب تلك المعرفة عن طريق المنطق دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من اقيسته يقينية لايتطرق اليها الارتياب .

المعرفة الصوفية عند الغزالي

تتطلب تجنب الشرور والرذائل والانتهاش في الشهوات حتى المباح منها (مرحلة اولى) والتمسك بالفضائل والتشبث بالخبرات وتنفيذ الاوامر الالهية في دقة وورع (مرحلة ثانية) والتطلع الى الرضى وانتظار الفيض (مرحلة ثالثة) اي (التخلي والتجلي والتجلي) اي التخلي عن الشهوات محظورها ومباحها والتجلي بالفضائل بعظائمها وصغائرها والتجلي اي التطلع الى الانفاضة الصمدانية او (رفض ونقص وفيض) اي رفض الانسان للشهوات ونقص يده من كل ماعدا الله وانتظار فيض النور الالهي عليه .

عبي الدين بن عربي

المعرفة عنده تعني ان العقل مؤلف من قوتين : دنيا وهي التي تعتمد على الحس او على الخيال ، وعليا وهي التي تعقل المجردات لذاتها دون اي افتقار الى الصورة المترعة من الحواس ، وهي التي مأتى المفاهيم الجزئية ، وان القوة الدنيا لا تتدرك الاله البتة ، بينما العليا تستطيع ان تتغلبه وان تؤمن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق (٢٠) .
بعد ذلك اذهب الى المعرفة القرآنية حسب ما ذكرها الاستاذ صالح الشماخ .

المعرفة القرآنية

هناك وسيلتين اساسيتين للمعرفة عند الانسان هما :
الحس والعقل وهكذا انقسم الفلاسفة من هذه الجهة الى حسيين وعقليين : الاولون يرون الحواس وسيلة المعرفة ومصدرها والآخرين يرون العقل على انه كذلك .

العقل كوسيلة للمعرفة :

العقل في القرآن هو اداة من ادوات المعرفة ومن هنا فمن كان عنده عقل كان عنده علم وذلك في مقابل الظن والجهل ولما كان العلم يتوصل اليه عن طريق الحكم السليم ، كان العقل مصاحبا للحكم الموصل الى الحق والعدل .

انظر الامثلة الاتية :

- ١- وهو الذي يحي ويميت وله اختلاف الليل والنهار افلا تعقلون (المؤمنون - ٨٠).
- ٢- " ومنهم من يستمعون اليك أفأنت تسمح لهم ولو كانوا لا يعقلون " (يونس - ٤٢).
- ويأتي العقل بمعنى الفهم كما في (البقرة - ٧٥).
- ١- يسمعون كلام الله بحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون.
- ٢- (يوسف ، ٢١) انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون

الحس كوسيلة للمعرفة :

الا ان العقل في صفاته المتعددة ومن حيث هو اداة للمعرفة لا يقوم بوظيفته بمعزل عن الحواس وانما بالتعاون معها هكذا وجدنا اعلاه في :

- ١- (يونس - ٤٢) ان الاصم وصف بعلم العقل.
- ٢- (تبارك - ١٠) نجد حديثا على لسان اهل النار يقررون منه وهم يادمون ما يأتي :-
"وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا من اصحاب السعير". هنا اعتبر السمع اي الاستماع الى ما هو حق وتفهمه على انه ند او مصاحب للعقل. كذلك يصاحب البصر العقل او يرادفه ويعينه كما في (الانعام - ١٠٤). "وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها" هنا البصائر بمعنى الحجج والبراهين والابصار والعسى بمعنى التثقيب والجهل (الحجج - ٤٦).
- ٣- الوحي - الالهام - البصيرة - الايمان : معرفة ثالثة قرآنية . اعتبار القرآن مالعقل والحس من اهمية في الادراك والمعرفة فان طبيعة الامور تستدعي ان يجعل القرآن من وسيلة المعرفة الثالثة اداة اكثر اهمية للمعرفة من الوسيلتين السابقتين وذلك لان العلم الحقيقي في نظر القرآن هو العلم بعالم الغيب ، بينا العقل والحس يبنان اساسا بعالم الشهادة ، كما انه لما كانت غاية الانسان في نظر القرآن هي التوجه الى اليوم الاخر ، اصبح الايمان او الوحي هو وسيلة المعرفة الاولى . ومن هنا وجدنا ان الحس والعقل يخصصان في افهامهما لعمل الوسيلة الثالثة ويسترشدان بهداها . امثلة على ذلك :
- ١- (البقرة - ٦ و ٧) نقرأ " ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم او لم تنذرهم لا يؤمنون . ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة " . ان القلب في القرآن هو عضو عقلي وبالتالي كان المعنيون في آيتي البقرة هاتين معوزين في اداتي المعرفة الاوليين كلتيهما وهما العقل والحس معا .

٢- (البقرة - ٢٦) "قرأ" ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا مابعضة فما فوقها ، فاما الذين آمنوا فيعلمون ان الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يظل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يظل به الا الفاسقين " في هذه الآية نجد ان الفرق بين الفريقين التحدث عنهم ليس في الوسيلة الحسية او الوسيلة العقلية وانما هو في الوسيلة الثالثة ذلك ان المؤمنين في هذه الآية (يعلمون) او يحمدسون بالوسيلة الثالثة للمعرفة . ان المثل المضروب ليست له قيمته الحسية ودلالته البرهانية العقلية فحسب وانما هذا المثل المضروب له قيمة ثالثة هم وحدهم دون الكافرين يستشعرون حقيقتها .

وفي (الانعام - ١٩) نجد اشارة اخرى الى وسيلة المعرفة الثالثة بالصورة الاتية " قل اي شيء اكبر شهادة ، قل الله شهيد بيني وبينكم واوحى الى هذا القرآن لاندركم به ومن بلغ " .

(شهادة) الله هنا لاهي بالشئ المحسوس كما نحس سواء هذه الخطوط على هذه الورقة البيضاء ولاهي بالشئ المعقول كما نحقل مسائل المنطق مثلا هي شهادة ثالثة خارج الحس والعقل الانسانيين لا يدركها الا الذين تطهرت قلوبهم وهم المؤمنون الذين نصادف اوساطهم المختلفة في مواضع في القرآن الكريم (٣١) .

٤- مصنفات المعرفة الاجتماعية

بعد هذا العرض الوجيز عن المعرفة عند المفكرين والفلاسفة والقرآن الكريم نوضح تصنيف ماكس شيلر لسبعة انواع مما سماه بـ «الاشكال الزائفة للمعرفة» وهي :

- ١- الاسطورة
- ٢- اللغة الشعبية
- ٣- التماذج الاساسية للمعرفة الصوفية - الباطنية
- ٤- المعرفة الميتافيزيقية - الفلسفية
- ٥- المعرفة الوضعية للرياضيات
- ٦- المعرفة التكنولوجية

واضاف شيلر الى ما تقدم فقال انه كلما زاد اصطناع (او زيف) هذه الاشكال من المعارف زاد ذيوها وانتشارها بين الناس، وان تطور ونمو هذه المعارف لا يخضع لوتيرة واحدة او لسرعة واحدة بل تتفاوت حسب طبيعة المعرفة، حيث يكون التطور الديني بطيئا جدا اذا ما قورن بتطور المعرفة الميتافيزيقية، وتكون فترة تطور الاخيرة اطول من تطور المعرفة الوضعية التي تتغير بالقيمة والاخرى. هذه الرؤيا التي قدمها شيلر تشبه ما قدمه الفريد ويبر من رؤيته حول تطور المدنية السباق على تطور الثقافة ويشبه ايضا ما قدمه وليم او كبرن حول تغير الاجزاء المادية في الثقافة على اجزائها المعنوية.

ثم يردف شيلر فيقول ان لكل معرفة من هذه المعارف انصارا ومؤيدين يلتفون حولها ويدافعون عنها ويعملون على تطويرها فهناك الفلاسفة للمتقين حول المعرفة الميتافيزيقية والعلماء للمتقين حول المعرفة الوضعية للرياضيات والتكنولوجيا وهناك رجال الكنيسة للمتقين حول المسيحية. لكن يعتقد شيلر بان اكثر انواع المعارف المذكورة اعلاه "زيفا" و "اصطناعا" هي المعرفة الصوفية^(٣٩).

وبناء على ما طرحه شيلر حول انواع المعارف نستنتج ان معنى "المعرفة" واسع جدا بحيث ينطوي على كافة نماذج التفكير الانساني ابتداء من المعتقدات الشعبية وانتهاء بالعلوم التكنولوجية التي تتماثل مع الثقافة الاجتماعية معبرة عن الاديان الاخلاقية والبدنييات النظرية المعرفية والتنبؤات المستقبلية والمادية والاحكام المركبة- المؤلفة والمعتقدات السياسية والمعايير الاجتماعية والملاحظة والتجرب وحقيقة الوجود. ان سياق الحديث يلزمنا ان لا اغفل بهذا الصدد الاشارة الى:

- أ- "قواعد وجود الانتاج العقلي" الذي قلعه المنظر الامريكسي المعاصر "روبرت مرتن" لانها تكشف معظم جوانب المعرفة الاجتماعية التي يهتم بها علم اجتماع المعرفة بشكل بعيد عن اهتمامات الفلسفة في موضوع "المعرفة" وهي كما يلي:-
- ١- القواعد الاجتماعية: التي تضم المواقع الاجتماعية والطبقة الاجتماعية والدور المهني ونمط الانتاج وبنية الجماعة الاجتماعية الصغيرة (المنظمة بالجامعة والبيروقراطية والاكاديميات والاحزاب السياسية) والمصالح الاجتماعية والاتناء العرقي والحراك الاجتماعي وعجالة النفوذ الاجتماعي والعمليات الاجتماعية (المنافسة والصراع)

- ٢- القواعد الثقافية: مثل القيم الاجتماعية ونتاج الرأي العام والعقيدة الثقافية .
 ب- ماهو الانتاج العقلي الذي عد تحليلا اجتماعيا متمثلا فيها يأتي :
 ١- المعتقدات الادبية والمقائد والمذاهب والافكار المصنفة والفلسفة والمعتقدات والمعايير الاجتماعية والعلوم الوضعية والتكنولوجيا
 ٢- اية الوجوه المعرفية يمكن تحليلها : التي تضم مستوى الاستخلاص ما قبل الافتراضات (اي ما يؤخذ من معلومات وما بعد مشاكله) ومضمون المفهوم ونماذج البراهين اليقينية وموضوعة الانتاج الثقافي للمتعرف .
 ج- كيف يتم ارتباط الانتاج العقلي بقواعد الوجود؟
 يتم ذلك عن طريق معرفة الامور الاتية
 ١- العلاقات الوظيفية او السببية (التمثلة في الحتمية والسببية والاستجابية) والظروف الضرورية والشرطية والتكافل الوطني والتفاعل الاجتماعي والمتغير المعتمد .
 ٢- العلاقات المقلدة او العضوية او الرمزية التي تضم الاتساق والانسجام والتماثل والوحدة والتناغم والانطباعات والواقعية والتعبير الرمزي والتماثل البنائي والاتصالات الداخلية والتحليل التهودجية والتكامل المنطقي وتماثل المعاني .
 ٣- من المصطلحات الغامضة الى العلاقات المشخصة التي تشمل الاستجابة ورد الفعل المرتبط بـ والقرب في علاقه من .
 د- ماهي الوظائف المسترة والظاهرة التي تعزى الى الشروط الوجودية الخاصة بالانتاجات العقلية؟
 تكن هذه الوظائف فيما يأتي :
 ١- المحافظة على النفوذ وارساء الاستقرار والتوجيه والانتشار وغموض العلاقات الاجتماعية الحقيقية والسيطرة على الطبيعة وعلاقات اجتماعية متعاونة .
 هـ- متى تعزى علاقة قاعدة الوجود بالتحصيل المعرفي؟
 يتم ذلك من خلال النظرية التاريخية ونظريات التحليل العامة .

ثم حدد روبرت مرتن مضمون "اسس الوجود" المنطوية على نمط الانتاج في المجالات المادية التي لها تأثير بالغ الاهمية في بلورة الصيرورة الثقافية والسياسية والاجتماعية داخل المجتمع وهذا يعني انه (نمط الانتاج) لا اثر له على مشاعر الانسان المرتبط بوجوده لان الوجود الاجتماعي هو الذي يطور مشاعر الانسان وليس العكس.

ثم تأتي العقيدة او المذهب السياسي الخاص بالتراتب الاجتماعي السائد في المجتمع الذي يمكن التعرف على التفاوت الطبقي الحاصل بين الطبقة البرجوازية والفقيرة وانماط عيشها اذ انها تكشف عن مشكلاتها ووعياها وثروتها وسبل صراعتها وطموحاتها وقلقها وماشابه. اي ان الطبقة الاجتماعية تقدم الافكار والآراء والمواقف لافرادها وهذه الوسائل الطبقة تمنح الفرد المواقف والمصالح والسلوك لانه يتأثر معها عندما يواجه مشكلات او مواقف طبقية.

بعدها تكون " المعلومات العامة " ثالث عنصر في اسس الوجود (تأتي بعد المذهب السياسي ونمط الانتاج الذي أسلفت ذكرهما) التي تنطوي على شكل نموذجي يضم مجموعة افكار وقيم (عوامل حقيقية) تنجس نحو التأثير لتغير واقع الطبيعة او المجتمع. تمثل العوامل الحقيقية العرق والجغرافيا السياسية وعارة النفوذ السياسي وعدم تكافؤ علاقات الانتاج الاقتصادي. لان الافكار لاتصل الى درجة الواقعية الحقة مالم تتضمن مصالح ومشاعر وحواجز الافراد ويولهم الجمعية (وهنا يتنى وجود متغير مستقل).

ثم يأتي اتناء الفرد لعدة جماعات مختلفة في آن واحد كاحد اسس الوجود لان هذا الارتباط يقرر فكر الانسان وتصوراته اكثر من بقية انتهائاته الاخرى وليس الموقع الطبقي (حسب اعتقاد ماركس) اذ ان تضامن الجماعة يأتي عن طريق ترابط الافراد وانتمائهم الى جماعات مختلفة ومتباينة. ويمثل هذا التضامن حركة مستمرة تأخذ مسار تعقيل او ترشيد اهداف الجماعة، بينما اذا كانت اهداف الجماعة غير عقلانية بل تمثل المصالح القثوية والخاصة فان بناءها الاجتماعي يميل الى التخلخل والتفكك ، ولما كان الفرد ميال بطبيعته الى التعاون والعمل ضمن الجماعة فانه يتسمي الى الجماعة التي تشبع حاجاته بشكل مستمر ولا يتسمي الى الجماعات ذات الابنية المتخلخلة.

وهناك معرفة اجتماعية تخرج من الامتاج الثقافي الذي ينطوي على التفاعلات العقلية المتأثرة بثقافة مجتمعها وغالبا ماتكون هذه التفاعلات متضمنة مقدمات منطقية رئيسية مقبولة من قبل افراد المجتمع ويندران بطعنوا بها او بمصادقيتها فتكون بمثابة مسلمات ثقافية تعمل صفة حسية وتمثل حاجة روحية اساسية.

بعدها تأتي المعرفة الاجتماعية المتأنية من الفكر الطبقي المشتمل على فكر الطبقة الحاكمة مع بعض انواع الشعور الجمعي الزائف الذي يعبر عن مشاعر الطبقة التابعة للحاكمة (الطبقة الخائنة) . لذا فانها تمثل معرفة طبقية تعكس الواقع المتأفص.

اخيرا استخدم مرتن مصدومعري طرحه ماكس شيلر هو " التماثل البنائي " الذي عني به معرفة اجتماعية صادرة من مؤثرات مكونات البناء الاجتماعي فتأتي بمثابة لنوعه وطبيعته. فالمجتمع الاوربي ابان القرن السادس عشر كان يمثل المجتمع المحلي في صفاته الاجتماعية (تماسك وتضامن اجتماعي قوي) انتج فكرا متماسكا اسماه شيلر " بالفكر الميكانيكي " وعندما حصلت الثورة الصناعية وظهرت التحولات الاقتصادية والصناعية في مرحلة العمل اليدوي الى مرحلة الماكينة ظهرت ظواهر لم يسبق لها وجود في المجتمع الاوربي مثل المنافسة الحرة والربح السريع والانتاج الكبير. جميع هذه الحالات باتت جزءا من جوهر الاخلاقية الاجتماعية الاوربية فانتج فكرا اجتماعيا يعكس السلوك والفكر الفردي اسماه شيلر بـ " الفكر العضوي " (٣٣)

اذا اردنا مقارنة مصنف شيلر مع مصنف مرتن فاننا نجد اقتصار الاول على نمط واحد من المعرفة الاجتماعية وهو النمط الزائف دون ذكر او شرح النمط الاخر الذي لا يمثل المعرفة الزائفة . وقد انطوى على مقياس معرفي متطرف بينما انطوى مصنف مرتن على استعراض اسس الوجود المتمثلة بنمط الانتاج والابدولوجيا والمعلومات العامة والالتقاءات الاجتماعية المتعددة للجماعات الاجتماعية والعقلية والثقافية والفكر الطبقى ، فلم يكن متطرفا في طرحه لهذا التصنيف المعرفي مثالا تطرف شيلر لانه لا توجد معرفة افضل من الاخرى بين البشر حيث كل نوع من المعرفة يمثل مرحلة تطورية لمجتمع معين ويعكس نوع البناء الاجتماعي الذي تبلور فيه.

قبل أن انهي هذا الفصل اجد من المفيد والضروري ان اعرض الصورة العامة له وبالوقت ذاته تمثل وجهة نظري الشخصية . من اهداف علم الاجتماع المعرفة تحليل خيرة الانسان الفطرية المتبلورة من قبل تكرار سلوك الانسان بشكل رتيب ومطرد . ولما كان سلوك الفرد لا يخضع لايقاعات اجتماعية مطردة فإن ذلك يعني انتظام الحياة الاجتماعية وعدم تأثيرها بنوات الافراد . وما موجود فيه من تنظيمات فإنها من صنعته (المجتمع) ولا دخل للفرد في ذلك ، وهناك ايقاعات كونية ثابتة تقع حسب تنظم زمني منتظم لادخل الفرد فيها بل يخضع لها دائما . ومن اجل ان يحيا الفرد داخل المجتمع عليه ان يتكيف حسب ايقاعاته المطردة والا حصل على عقوبات اجتماعية متعددة .

ثمّة سؤال يطرح نفسه في هذا المقام مفادة ان امام هذه الايقاعات الاجتماعية والكونية المطردة كيف استطاع الفرد العيش في ظلها وتوليف قسما منها ؟ هذا السؤال يمثل اكبر هدف يرمي العوارف الوصول اليه .

لذلك لجأ العوارف منذ البدء في تشكيل مكونات النظام الاجتماعي لكي يفهموا كيف حصل ترابطها ولكي يعرفوا عملية تأثيراتها على سلوك وتفكير الانسان وخضوعه لها ، فطرحوا مفاهيم اجتماعية تعكس جهدهم مثل : البناء والتوازن والنسق والشعور والتقاليد والسلطة والعقلانية .

اما علاقة الانسان بالايقاعات الكونية المطردة فقد درسوها من خلال تأثيراتها على فكر الانسان فطرحوا مفاهيم توضح ذلك مثل المملكة السماوية المقدسة والجوهر الثابت والحكمة الملكية والقانون الطبيعي والسبب الاسمي . ولما كانت المجتمعات الانسانية غير متساوية في درجة تطورها الحضاري ، فإن خضوع الانسان للايقاعات الاجتماعية والكونية يكون مختلفا ايضا . اذ يخضع الانسان في المجتمع البدائي للايقاعات الاجتماعية والكونية طبقا لمعرفة الدينية التي تحدد مواقفه من الطبيعة والمجتمع ومن الانسان ذاته وتنمط فكرة وعلاقته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهذا ما توصل اليه كل من اميل دوركايم ومارسيل موس .

بينما يخضع الانسان في المجتمع الحديث للايقاعات الاجتماعية والكونية طبقا لمعرفته العلمية التي تحدد مواقفه من احداث مجتمعه ومن الطبيعة التي يخضع لها وهذا يعني ان نوع البناء الاجتماعي (المهارة الاجتماعية) هي التي تفرز وتحدد كيف يبني الانسان معرفته الاجتماعية عن طريق عقله ام حواسه وهذا يوضح لنا بان المعرفة الاجتماعية ليست واحدة لكافة انواع البشر بل تختلف باختلاف ابنية المجتمعات وحسب عبارة ماكس شيلر (ان المعرفة الاجتماعية ابنية مجتمعية) ويقوم عقل الانسان بادراكها وتفسيرها وتعليلها فالنشاط العقلي يفعل بعدد وجود الحدث الاجتماعي الذي يكون بينها الادراكات الحية (نظر او سمع او لمس او تلوذ) . وعندما يلاحظ الانسان حدثا معيناً بوساطة بصره اولمسه فإن هذه الحاسة تثير عقله فتضلل به فعلها واذا ذاك يستجيب لها ثم يبدأ بالتحليل والتفسير للحدث الملاحظ وقد لا يكون حدث اجتماعي ، بل هناك ظاهرة تجهل اسباب وجودها وسيادتها في المجتمع او ان هناك اسرار كونية او طبيعية غامضة لا يستطيع الانسان ادراكها بحواسه ، عند ذاك يميل الانسان نحو معتقداته الخرافية او الدينية لمعرفة كنهها . وفي هذه الحالة يكون عقله خاضعا لمعتقداته الخرافية او الدينية . لكن هذا ليس بكاف لانها من المحتمل ان تكون ادراكات الانسان الحسية غير ناضجة او مضللة فتقدم له صورة خادعة التي بدورها تقدم نتائج ناقصة او مغلوطة للعقل وبعد ان يكشف خطأ ذلك يعود مرة ثانية للتحقق من مصداقية ادراكه او ادراكاته الحسية وعن طريق تكرار هذه العملية يستطيع الفرد ان يصل

الى حقيقة الحدث (عن طريق التحكم العقلي) الذي اطلق عليها «كنت» بالمعرفة اللاحقة او المعرفة المتأخرة. أي يكون دور العقل فيها تعقيل المعرفة الحسية.

يبداني لا اتساق مع فكرة شيلر التي عدت الاسطورة واللغة الشعبية (العامة) والمعرفة الصوفية والميتافيزيقية والوضعية والرياضية والتكنولوجية احد اشكال المعرفة الزائفة او المصنعة وبالوقت ذاته طرح مفهوم «التماثل البتاني» الذي يشير الى كون الفكر احد افرزات البناء الاجتماعي فالمجتمع المحلي يفرز فكرا ميكانيكيا والمجتمع الحضري يفرز فكرا عضويا (حسب قول شيلر). فاذا اخذنا بفكرة التماثل البتاني فإن ذلك يعني ان المجتمعات التي تسودها الاساطير او اللغة العامة او المعرفة الصوفية او الميتافيزيقية او التكنولوجية تكون مجتمعات زائفة ايضا لان البناء الزائف والمصطنع يفرز معرفة زائفة او مصطنعة - حسب منطق وتحليل شيلر- ولعلنا عدم وجود مجتمعات زائفة وحقيقية في قاموس علم الاجتماع بل ان كافة المجتمعات الانسانية تمثل حقائق قائمة. ان «الزيف» او «الاصطناع» معيار ذاتي غير موضوعي في هذا المجال لان المهندس او المخترع او عالم الرياضيات او الفيلسوف الصوفي او المارواني (الميتافيزيقي) لا يحمل معرفة زائفة بل معرفة مجتمعه، لها وظيفة معرفية في بنائها المعرفي. فهي اذن ليست زائفة انما زائفة في مصطلح شيلر فقط لكن هذه النظرة الذاتية لا تمثل الموضوعية التي انتصف بها شيلر والتي يبحث عنها العوارف. ان وصف شيلر هذا يعبر عن استقرائية فكرة متعالية لامررها.

فضلا عن ذلك، اذا كان المجتمع يسوده الفكر المجاد المنبعث عن العقل لا الحاجة الذاتية او الاحاسيس الزائفة سمي بـ «الفكر الميكانيكي» حسب تسمية شيلر، واذا ساد المجتمع فكرا منبثقا عن الاحاسيس او المعتقدات الاسطورية او الدينية او الحاجات الذاتية سماه شيلر بـ «الفكر العضوي». وعلى هذا الاساس تكون الايديولوجية التي تعبر عن الطبقة الحاكمة تمثل المعرفة الزائفة ايضا حالها حال الاسطورة واللغة العامة والمعرفة الصوفية والميتافيزيقية والتكنولوجية.

وعلى صعيد آخر، اذا كان هناك تماثلا بنائيا اي ان نوع البناء الاجتماعي يجب معرفة تحمل صفاته وخواصه فلماذا لم يطرح شيلر فكرا صراعيا الذي تفرزه ابناء المجتمعات الصراعية، وهناك صراعات طبقية سادت المجتمع الاوربي وطرحت فكرا صراعيا (وهذا ما وجدناه عند هيجل وماركس وموس وغيرهم). لم نجد لهذا النوع الفكري في طرح شيلر.

هذا من جانب ، ومن جانب آخر لاتوجد معرفة حقة تفسر وتحلل كافة مناحي الحياة بل هناك ظواهر مازالت غامضة ومهمة لم يصل اليها عقل الانسان او احساسه ومازال مستمرا في البحث عن كوامنها الامر الذي يلجأ فيه الى الاعتدال على الاساطير والخرافات او الاعتدال على الفلسفة الصوفية . فهي اذن لا تمثل المعرفة الحقة .

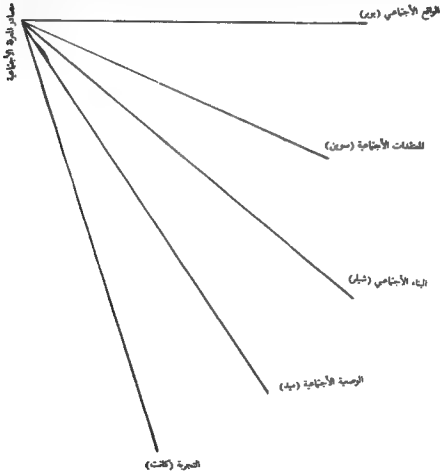
ولما كانت كافة المعارف الانسانية تقدم خدمة وظيفية وفكرية للانسان فان هذه الميزة تجعلنا ان نقول لاتوجد مفاضلة - من حيث المبدأ - واحدة على اخرى . اذ ان المعرفة السحرية التي يعتقد بها المجتمع البدائي ويحتلها في حل المشكلات التي تواجهه مثلا يعتمد الانسان المصري الاساليب العلمية في معالجة المشكلات اليومية او الحياتية . فما هو مفيد من معارف في مجتمع لا يكون كذلك في مجتمعات اخرى ، لكن لكل معرفة فائدة ومنفعة للمجتمع الذي تعيش فيه .

فضلا عن ذلك ، فان شيلر لم يلتفت الى تطور المجتمعات واثره على بلورة نوع المعرفة الاجتماعية لان المجتمع الصناعي لايتجع معرفة خرافية اسطورية بل المعرفة التكنولوجية او الوضعية الرياضية بسبب تطوره الصناعي والتكنولوجي في حين لايلور المجتمع التقاليدي هذه المعارف المتطورة بل المعرفة الخرافية المنبثقة من تقاليده المحافظة بسبب التزامه بنواميس مجتمعه وتراثه الاجتماعي وعدم تطوره الصناعي والتكنولوجي وقد وجدت العارف بارت لانديره مؤكدا على ان العقل البشري يخضع دائما للتغير والتطور الذي بدوره يطور المعرفة الاجتماعية وهذا يعني انه لاتوجد معرفة حقيقية مطلقة وبالا ان ذاته لاتوجد حقائق زائفة بل هناك عقل بشري يبحث عن معرفة الوجود ويجهد بها ليصل الى معرفة الواقع (٣٤) .

غير ان شيلر وظف مصطلحا ثنائيا نحت وصكه اميل دوركهايم وهو التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي معبرا عن تطور المجتمعات من المرحلة التقاليدية (التي يسودها التضامن الميكانيكي) الى المرحلة الحديثة (التي يسودها التضامن العضوي) في مصطلح ثنائي نحت وصكه فرديناند تونيس وهو المجتمع المحلي Gemeinschaft الذي يعبر عن المرحلة التطورية الاولى الى مرحلة المجتمع العام الحديث Gesellschaft وكان توظيفه هذه موقفا الى حد ما . اخيرا بات من الواضح ان دراسة وتعامل علماء الاجتماع مع «المعرفة» تختلف عن دراسة وتعامل الفلاسفة اذ تحققت عند الفريق الاول (علماء الاجتماع) من منطلق الانتاج الثقافي والاجتماعي (مع الاسطورة والفناء الشعبي واللهجة العامة والدين والسحر والفلسفة الوضعية والتكنولوجيا والايديولوجيا واليوتوبيا والصراع الطبقي والوعي الجمعي والبناء الاجتماعي والتوازن والتكافل والفعل الاجتماعي) بينما

تحققت عند الفريق الثاني من زاوية الحس والعقل أي الحس كوسيلة للمعرفة والعقل كوسيلة للمعرفة من أجل الوصول إلى معرفة الوجود الإنساني وكوأن الطبيعة والكون وهذا النوع من المعرفة لم يتناولها علماء الاجتماع ولم يركزوا على وسائل المعرفة من أجل الوصول إلى جوهر المعرفة بل حللوا المعرفة لكي يصلوا إلى نواتها وأجزائها المكونة منها والتعرف على مدى علاقاتها بالواقع الاجتماعي والبناء الاجتماعي وتحديد مراحل تطورها عبر الزمن لكي يوثقوا تراشيم المعرفة وزادهم الفكري.

من الفلاسفة العقلانيين الذين جاء تعديدهم في هذا الفصل هم (افلاطون وهيجل وماركس وسبنسر وابن سينا وابن باجه وابن رشد وابن عربي) أما الفلاسفة الحسيين الذين ورد اسمهم في هذا الفصل هم (السوفسطائيون وأرسطو وجون لوك والفارابي والغزالي).



شكل يوضح مصادر المعرفة الاجتماعية

مصطلحات الفصل

Common Sense	الملاس المشترك (القطرة السليمة)
Existential Basis	اسس الوجود
Cultural data	معلومات ثقافية
Culture Mentalities	عقليات ثقافية
Major Premises	مقدمات منطقية رئيسة
Ontology	علم الوجود
Emonation Theory	نظرية الانبثاق او الافاضة
Mystical Knowledge	المعرفة الصوفية - الباطنية
Artificial Forms of Knowledge	الاشكال الزائفة للمعرفة
Intuition	البديهة
Supersenary	ما فوق الحس
False Consciousness	الشعور الزائف
Subordinated Class	الطبقة التابعة
Potentiality	الاحتمالية
Actuality	الواقعية
Structural Identities	الهائل البنائي
Mechanistic Thought	الفكر الميكانيكي
Organismic Thought	الفكر العضوي
Presuppositions of Knowledge	معرفة مفترضة سلفا
Focused Approach	الاسلوب المركز
Diffuse Approach	الاسلوب الانتشاري
Weimar Germany Republic	جمهورية وايمر الالمانية

مراجع الفصل

1. Fletcher, Ronald, 1971 "The Making of Sociology" Vol. 1 Thomas Nelson and Sons Ltd. London, PP. 50-69.
2. Remmling, Gunter. 1973 "Existence and Thought", Kegan Paul, London P.P. 3-13.
3. Remmling, Gunter 1973. "The Sociology of Knowledge in the French Tradition" (ed.) Remmling G. (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Pagan Paul, London, pp. 155-209.
4. Ibid., p.p. 207-209.
5. Willer, Judith. 1971 "The Social Determination of Knowledge" Prentice-Hall Inc., Englewood, P.P. 17-27.
6. Remmling, Gunter 1975 "The Sociology of Karl Mannheim" Routledge and Kegan Paul, London, P.P. 16, 25-26.
7. Stark, Werner, 1960 "The Sociology of Knowledge", Routledge and Kegan Paul, London, P. 28.
8. Himes, Joseph 1967 "The Study of Sociology" Scott Foresman and Co., New York P.P. 7-10.
9. Lundberg, Geirge 1964 "Foundations of Sociology", David Mckay Co., New York, P.P. 406.

١٠ - الطويل ، توفيق ١٩٥٥

11. Willer, Judith 1971 "The Sociological Determination of Knowledge" Prentice-Hall Inc. Englewood, P.P. 4-7.
12. Ibid. P.p. 17-37.
13. Pears, David. 1971 "What is Knowledge", George Allen and Unwin Ltd. London, p. 10.
14. Popper, Karl. 1972, "Objective Knowledge" Clarendon Press, Oxford, p. 258.
15. Swain, Marshall. 1981 "Reasons and Knowledge" Cornell Univ. Press, Ithaca p. 22.

16. Martindale, Dan. 1960 "The Nature and Types of Sociological Theory" Houghton Mifflin Co. Boston. p. 275.
17. Goff, Tom. 1980 "Marx and Mead" Routledge and Kegan Paul, London, p. 84.

- ١٨- إبراهيم ، زكريا ١٩٧٢ «كانت» دار مصر للطباعة ص ٦٣ .
- ١٩- المرجع السابق ، ص / ٧٠ .
- ٢٠- غلاب ، محمد ١٩٧٠ «المعرفة عند مفكري المسلمين» الدار المصرية للتأليف والنشر ص ٢١- ٢٢ .
- ٢١- بدوي ، عبدالرحمن ، ١٩٧٧ «امانويل كانت» وكالة المطبوعات - الكويت ص ٣٧١ .
- ٢٢- المرجع السابق ص ١٦٩ .
- ٢٣- لانجر ، سوزان ١٩٦٢ «الفلسفة» ترجمة عبدالرحمن القيسي لبن وايت (تحرير) آفاق المعرفة / دار مكتبة الحياة - بيروت ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

24. Speier, Hans 1952 Social Order and the Risks of War,"George W.S. cub. Inc. New York, p.p. 95-101.

- ٢٥ راسل ، برتراند ١٩٥٤ «تاريخ الفلسفة الغربية» ترجمة زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- ٢٦- الشجاع ، صالح ١٩٦٠ «مشكلات فلسفية» شركة الطباعة والنشر الاهلية - بغداد ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٠ ، ٩٢ ، ٩٥ .
- ٢٧- بوتومور ، ريل ١٩٧٢ «في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية» ترجمة محمد حافظ يعقوب ، دار دمشق ص ٨ .
- ٢٨- افانا سيف ، ف / ١٩٧٦ «اسس الفلسفة الماركسية» ترجمة عبدالرزاق الصافي منشورات الطريق الجديد - بغداد ص ١٣٨ - ١٤٠ .
- ٢٩- غلاب ، محمد / ١٩٧٠ / مرجع سابق / ص ٧٥ .
- ٣٠- المرجع السابق / ص ٧٥ ، ٢٣٢ ، ٢٥٢ ، ٢٧٢ ، ٣٠٩ ، ٣٢٤ - ٣٢٥ و ٣٤٩ .
- ٣١- الشجاع ، صالح / ١٩٦٠ / ص ١٤٤ - ١٤٨ .

32. Merton, Robert 1957 "Social Theory and Social Structure" The Free Press, New York, p. 449.
33. Ibid., p.p 456-481.
34. Landheer, Bart 1952 "Mind and Society" Martinus Nijhoff, Netherlands, p. 11.



الفصل الثاني

- أ - الوجه المثالي :
- ١ - أ - اليوتوبيا
- ٢ - أ - العقيدة الاجتماعية
(الأيولوجية)
- ٣ - أ - الاشتراكية
- ٤ - أ - الديمقراطية
- ٥ - أ - الفاشية
- ٦ - أ - النازية

الوجه الأول للمعرفة الاجتماعية

الفصل الثاني

آ- الوجه الثاني :

الذي يعكس الجانب الازلي عن الوجود للمعرفة الاجتماعية . اذ يمثل متغيرا يؤدي الى احداث تغيرات لاحقة في البناء الاجتماعي ، ومن ثم يربط بين سيادة انماط معينة من المعرفة (دينية اوميتا فيزيقية او وضعية) وبين ظهور اشكال معينة من النظم الاجتماعية .^(١) فضلا عن ذلك فانه يصور الاشياء بأنها مرهونة بالقوى التي تدركها بمعنى ان الموجودات المحسوسة مجرد افكار في عقولنا .^(٢)

بمعنى اخر : ان المعرفة لاتأتي من البناء الاجتماعي ولا يتأثر به ، بل هي التي ترغب او تهدف التأثير فيه ، وترى ايضا ان النظم الاجتماعية لاتبلور اي نوع من انواع المعارف بل العكس هو الصحيح . اي ان المعرفة هي التي تكون النظم الاجتماعية وترى افكار الانسان ماهي سوى تمثيل او انعكاس للموجودات المحسوسة . اي انها مجموعة احساسات تمثل الافكار الاجتماعية التي بدورها تؤثر على احداث او تشكيل النظم الاجتماعية .

بعبارة اخرى يضع هذا الوجه المعرفي ادراكات الانسان وأحاسيسه في المرتبة الاولى - كمتغير مستقل - في تشكيل المتغير المعتمد وهو النظام الاجتماعي ، ويكون عقل الانسان متموقع في الوسط بين المستقل (الاحاسيس) والمعتمد (النظام الاجتماعي)

احاسيس الانسان ————— عقل الانسان ————— تشكيل النظم الاجتماعية

شكل رقم (١) يوضح للمرة الاجتماعية التالية

عندما يعيش المعارف في مجتمع تسوده صراعات متنوعة تقع بين الاغنياء والفقراء والحكام والرعية وتنتشر فيه انواع الفساد الاداري والاخلاقي والانحرافات السلوكية والتعسف السياسية ، او عندما يسود مجتمعه الرتبة والسكون في النشاط السلوكية بحيث تسبب الحياة الاجتماعية فلا تحصل تغيرات اجتماعية ولا حراك اجتماعي للأفراد ويبقى التعسف السياسي على ما هو عليه ويستمر الاستغلال والابتزاز الاقتصادي يتسع الوهن الاجتماعي ، اي يستشري الانحلال والفساد دون حدوث أمل في التغير او التحول الاجتماعي ، فتبقى الصراعات ثابتة تلدور في حلقة مفرغة لاتصل الى تغير في القوى او احداث تطورات في المجتمع ، وقد حدثت مثل هذه الحالة في عصر النهضة الاوربية .

ان هذه الاحداث الاجتماعية تكون بمثابة منبه لاحاسيس العارفة وتدفعه لان يفكر بشكل خيالي - مثالي يرسم منها صورة لمجتمع خال من ماموجود في واقعه من امراض اجتماعية وشذوذ سلوكي واستغلال اقتصادي وتعسف سياسي . تكون هذه الصورة الحلمية بمثابة رد فعل عكسي توضح ما يحس به العارفة وما يتلور عنه من افكار مثالية وهذا الفعل الحسي يمثل معرفة مثالية توافقة لتغير نظم البناء الاجتماعي القائم بنظم اجتماعية نموذجية - مثالية (نظرية) ، اي ان العارفة لا تغير نظم مجتمعه بل يتمنى تغييرها من خلال رسمها على شكل صورة خيالية ملونة بطموحاته المكبوتة او التي قمت وغالبا ماتأني متطرفة في ابعادها ونالية في افاقها ودقيقة في زواياها فتكون بعيدة عن الواقع ومتشددة في عقلانياتها .

لذلك جاء اسمها منطبقا على معناها الذي يشير الى (اللامكان او المكان الخيالي او ارض الاحلام او ارض السعادة) .

هذه المحاولة الفكرية لاتمثل هروب العارفة من واقعه ، بل على العكس تعني انهياره في مشكلات وظواهر واقعه من اجل استخراج صورة نموذجية تدعو الى تغير انظمة العارة الاجتماعية . ولا كان العارفة لايحتل موقعا سلطويا له القدرة على تغير انظمة مجتمعة فأنه يذهب لاستخدام حواسه ومن ثم عقله في اطلاق دعوته للتغير وقد تكون هذه المحاولة احدى مسالك للتفيس عن معاناته وآلامه النفسية والفكرية التي لا يستطيع كبتها فيحولها الى صورة فكرية مثالية مجردة لذا فأنها تعبر عن رياضة حسية متدبرة في ميدان الواقع الاجتماعي تنكس متانة احساسه ورشاقة فكره وروافه خياله ودقة بصيرته . ولكي ادلك على ماجئت به في هذا الطرق فأني اعتمدت على فلاسفة وعلماء اجتماع في محاولاتهم

الفكرة المثالية فأفلاطون سماها (الجمهورية) وأرسطو منحها كنية (الوسط الذهبي) بينما لقبها اوجسطين بـ (مدينة الله) وأطلق الفارابي عليها بـ (المدينة الفاضلة) في حين سماها ليكون بـ (اطلانطس الجديدة). وسماها توماس مور بـ (الجزيرة المثالية).

وعندما عرجنا على علماء الاجتماع وجدنا ألف دارندروف الذي اقر وجودها في الواقع الحسي من خلال المجتمع الشيوعي لكنه نقد مثالياتها وظهر ثغراتها البنائية وانتقد ايضا النظرية البنائية التي عدّها ضرب من ضروب اليوتوبيا في علم الاجتماع بينما انكره بورجويو مجتمعات مثالية خيالية (يوتوبيا) في تاريخ الانسانية. ولم يعترف بالمجتمع الشيوعي ولا الامريكي القديم فلم يعدّهما من المجتمعات الطوباوية في حين عدّها مانهايم افكارا متسامية تمثل الحوافز الطيبة. اخيرا عد ارون اليسار السياسي والثورة والبروليتاريا ظواهر خيالية - مثالية (يوتوبيا) ظهرت في القرن التاسع عشر لاتمثل سوى نغمة للقيم الاخلاقية والتقاليد القومية القائمة فسيماها بالخرافة الاسطورية لانها تعكس الواقع الاجتماعي.

وقد يكون من الضروري ان احدد معنى اليوتوبيا بعد ان قدمت بعض ملاحظتها انها حاجات مجتمعية - لافردية - تهدف تغير المجتمع بوساطة افكار مثالية نابعة من الواقع المضطرب لكنها لا تؤيد تغير احدى مكونات صورتها بل تركز على تكاملها وتوازنها. اي انها تريد تغيير الواقع القائم وترفض تغير مكوناتها عندما تطبق وهذا تعصب وتحيز اجتماعي وفكري.

١ - آ - اليوتوبيا

المادة عاجلة :

تتكون كلمة يوتوبيا من كلمتين يونانيتين هما Ou بمعنى لا و Topos بمعنى مكان بحيث تعني الكلمتان معا (اللامكان) او المكان الخيالي. ويذهب البعض الى انه من المحتمل ان توماس مور كان يرمي الى التلاعب باللفظين Ou ومعناها لا و Eu ومعناها (الطيب) اي ان يوتوبيا تعني اللامكان او المكان الطيب او المثالي ومن هنا قيلت يوتوبيا (ارض الاحلام) بل الاكثر اسما، هو اوتوبيا (ارض السعادة).

ويذهب البعض الاخر الى ان المعنى الثاني متضمن في المعنى الاول ، فالمكان المثالي مكان خيالي لا يوجد له في عالم الواقع ومن هنا يمكن اعتبار كلمة يوتوبيا تقييم المعنيين هذا

علما بأن مور ذاته اطلق على جزيرته في بداية الامر اللفظ اللاتيني Nusquama ومعناه (اللامكان) وكأنه يريد ان يحمل اسم جزيرته معنى النبي ويصنع نفس الشيء في اختيار اسماء عاصمة جزيرته (امور ووث) او النهر اللاماني وبعض الشعوب المجاورة لها مثل الانيمولين او شعب الريح : او الكثيرو الكلام الفارغ مثلا وجميعها اسماء توحي بالنبي ايضا ولعل مايرمي اليه مور هو مثل ذلك العالم المثالي مها كان مرغويا انه يخشى كما يقول في نهاية كتابه انه متعذر التنفيذ^(٣).

بعد تحديد مصطلح اليوتوبيا سأوضح لماذا تظهر هذه الحالة في الفكر الانساني متى وأين. فهي وإن اختلفت الكتابات عنها وتباينت معالجاتها ابتداء من كتاب افلاطون في جمهوريته وانتهاء بجورج أورول فأنها تلتقي بغاياتها القصوى لكن عندما يسود المجتمعات الانسانية حالة السكون والركود الاجتماعي او الرتابة في النشاط الاجتماعي فإن المفكرين والمثقفين يبحثون عن وسائل لتفعيل الرتابة او السكون او الركود الاجتماعي من اجل تغير بعض انماط وأنساق البناء الاجتماعي فيكثرون حول وسائل التفعيل الاجتماعي على هيئة يوتوبيا.

بمعنى ادق : عندما يدرك المثقفين والمفكرين الكابوس الفكري الجاثم على اقلامهم وافكارهم وطموحاتهم ، وعندما يلاحظون سكون النشاط الاجتماعية ويرصدون تقدم التخلف داخل مجتمعاتهم يقومون عند ذاك بصياغة انماط غوذجية ونظرية لعيش مجتمعاتهم طبقا لرؤية مخالفة لواقعهم خالية من السكون او التناقضات ، بل يحمل طاقات انماية تعيش في جو من السلام والوثاق.

تعني اليوتوبيا : الرغبات والحاجات الاجتماعية والأتمجهاات الفكرية التي لم تحقق ولم تنجز والتي تمثل حاجات العصر ومطامحه وأماله وتتعارض على الاغلب مع اهداف النظام الاجتماعي القائم فتحاول تحطيم النظام القائم وتهدم حلوده مستهدفة تغييره باتجاه يخدم مستقبل المجتمع وطموحاته . و (اليوتوبيا) تعني التطلع نحو المستقبل آملة تحقيق بعض الطموحات الفكرية التي لا توجد في الوضعية القائمة وهي تتعارض مع الوضع القائم وافكاره المحافظة وهذه العملية الجدلية تؤدي اليوتوبيا في النهاية الى تغيير النظام الاجتماعي وبقية النظم السائدة في المجتمع .

ويلقي الضياء على هذا المفهوم الاستاذ احمد الخشاب فيوضح اليوتوبيا بشكل اوسع فيقول (غني عن البيان ان التحلل والتفكك والارتباك الذي كان يسود التنظيمات والبناءات

الاجتماعية خلال الفترة التي سبقت عصر النهضة لرقى اوربا) قد ادى الى هروب كثير من المفكرين الاحرار من الواقع الاجتماعي تلمسا الى حياة افضل بالتحليق في رسم بتويات مثالية فيها حلا للمشكلات القائمة في مجتمعاتهم ويعبرون فيها عما يجيش في الضمير الجماعي من تطلعات ومثل جماعية تريل التوترات المسيطرة على الحياة الاجتماعية وتعيد الى الافراد والجماعات ما ينظلمون اليه من استقرار اجتماعي .

هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فأن هذا الهروب من الواقع الاجتماعي المؤلم لم يكن مجرد تنفيس عما يعانيه المفكر الذي يستشف بحساسيته ووجدان جماعته وانما كان مطلباً ايجابياً بناء يحد به المفكر سيلا الى رحاب فسيح لنقد الاوضاع الاجتماعية الفاسدة ورسم السبيل الى تغيير القوى المسببة للوهن في التنظيم الاجتماعي عن طريق تخيل اعادة بنائه بشكل طوباوي يتخلص من القوى التقليدية التي تسبب في تلك الافات الاجتماعية وقد لا يكون مايقدمه المفكر في هذه النواحي بغير قيمة عملية ولكن يكفي انه قام بدور ايجابي في التعبير بصورة مكشوفة او مستترة الى تغير الاوضاع البالية على نحو لا يعرض لبطش وسطوة القوة المهيمنة على فعاليات الانظمة والاتساق الاجتماعية وخاصة في تلك المرحلة التي سار فيها .^(١)

بعد ان انتهيت من توضيح معنى اليوتوبيا سأحاول البحث في الفروق الفكرية بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع .

١-١- افلاطون ٤٢٧ ق. م - ٣٤٧ ق. م :

توضح (جمهورية افلاطون) احدى صور اليوتوبيا ، اذ حدد من خلالها معنى (العدالة) يبدأ افلاطون بقريره عن ابناء المدينة الذين قسمهم الى ثلاث طبقات الشعب والجنود وأولياء الامر ، وأولياء الامر وحلهم هم الذين يؤذن لهم بتولي السلطة السياسية وعدد افراد هذه الطبقة اقل جدا من عدد الافراد في الطبقتين الاخرين والظاهر ان المقصود هو ان افراد هذه الطبقة عند بداية تطبيق هذا النظام يتخيم المشرع لكنهم بعد ذلك سيصبحون اصحاب حق في هذه الطبقة بحكم الوراثة في اغلب الاحوال فلا تستثنى الحالات الشاذة حيث يجوز للطفل المفقود من ابناء احدى الطبقتين الدنيتين ان يرتقي الى طبقة اولياء الامر كما يجوز لمن تبولوجه علامات النقص من ابناء طبقة اولياء الامر وشبانها ان ينخفض الى واحدة من الطبقتين الاخرين والمشكلة الاساسية - فيما يرى افلاطون - هي ان يستوثق من ان اولياء الامر سيتفنون ما اراده المشرع .^(٢)

ويضيف افلاطون الى ما تقدم عن جمهورته الطوباوية فيقول ان اعظم اسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الاطفال والنساء والعبيد والاحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون ان يتدخل في عمل غيره .

ومن جهة اخرى فإن المبدأ الذي ينبغي ان يتمسكوا به (أي الحاكم) في احكامه على الدوام هو المبدأ القائل ان احدا لا ينبغي ان يعتدى على ما يمتلكه الغير او يحرم مما يمتلكه هو . وفي الموضوع نفسه يقول ان (العدالة انما هي ان يمتلك المرء ما ينتمي فعلا اليه ويؤدي الوظيفة الخاصة به) وبعد قليل يؤكد ان العواقب بحيث ان المرء لا يعمد الصواب اذا عد ذلك جريمة فهذا اذن هو الظلم ، اما اذا اقتصرت كل من الطرائق الثلاث : الصناع والحاربين والحكام على مجالها الخاص وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة فهذا عكس ما قلناه الآن . اي هو العدل . ثم ان افلاطون يعترف بنوع من الحرية الاجتماعية ويسمح لانياء الصناع مثلاً بأن يكونوا جنوداً اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . اي انه لم يشر الى نظام الطبقات المغفلة الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزماً بنفس الطبقة التي ولد فيها دون ان يستطيع الارتفاع عنها . ويضع افلاطون استثناءات هامة لهذه القاعدة اذ ان سلوك الفرد يراقب باستمرار لكي يقرر ان كانت مكانته سهيط او ترتفع تبعاً لقيمتها الكامنة . اي ان ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحديد مكانته في المجتمع . فراقبة الفرد باستمرار من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال الى طبقة اعلى يعني ان تتحول الدولة بأسرها الى جهاز هائل للمراقبة بل ان الرقابة تصبح هي المهمة الرئيسية للدولة . ومع ذلك فلا يمكن ان يؤدي هذا العمل بأي قدر من الدقة لسببين اولهما ان الرقباء انفسهم ينبغي ان يراقبوا وثانيهما ان من يراقب ينبغي ان يكون لديه المعيار او المقياس الذي يعيش على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقي او استحقاقهم للهبوط ومثل هذا المعيار لا يمكن ان يملكه في الدولة الا فئة محدودة جداً ستعجز حتماً عن اجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين ، وهي الاختبارات التي ينبغي ان تكون على اكبر قدر من الدقة لكي يكون حكمهم الذي يقرر تبعاً له مصير كل شخص صحيحاً تعني العدالة عند افلاطون ان يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي اليها تبعاً لطبيعته او تكوينه ولا يحاول ان يعتدى نطاقها الخاص او يتطلع الى غيرها من الطبقات ولا جدال من ان مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التمريفات الحديثة لفكرة العدالة . ذلك لان الانسان الحديث يتجه الى الربط بقوة بين العدالة والمساواة في حين ان العدالة عند افلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط ، بل هي في الواقع تأكيد اللامساواة .

فالدولة في رأيه تكون عادلة اذا رضي الصانع والزارع بوضعه ولم يحاول ان يمارس عملاً (ارفع من ذلك الذي تؤعله طبيعته) اي اذا اقتصم باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين. وبعبارة اخرى فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس وليس هي السعي لالفاء هذه الفوارق كما يميل الإنسان الحديث الى تفسيرها.

ولعل افلاطون ذاته كان خير من عبر عن الفرق بين نوعين من العدالة هذين هما : عدالة المساواة ، وعدالة اللامساواة ، حين اطلق على الاولى اسم العدالة الحسائية وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية. ذلك لان الحساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي الى توزيعها بالتساوي. اما الهندسة فهي تستخدم النسب. اي انها توزع الأشياء وفقاً لطريقها وتحفظ الفوارق بينها. فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني المحافظة على التمييز بين الطبقات على حين ان سيادة المبدأ الحسابي يؤدي الى بحث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس ، وبينما تؤدي الهندسة الى توزيع للنسب حسب المراتب. فأن الحساب يسرى بين كل شيء دون تفرقة لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الأرستقراطية ، في حين ان العدالة الحسائية تتناسب مع المفهوم الديمقراطي للسياسة.

وقد دعا افلاطون الى مساواة المرأة بالرجل في جميع الأعمال حتى العسكرية والسياسية منها مع اختلاف في درجة اشتراكها بطبيعة الحال. ويعترف افلاطون بأن دعوته الى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية من النظم السائدة بدليل انه جعل من هذه الدعوة (موجه) من الموجات الثلاث التي كان يتردد في التصريح بها لعلمه بمدى ما ستقاه من معارضة.

إن الاوصاف التي اراد افلاطون ان تكسبها المرأة بعد تحررها هي اوصاف (رجولية) كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهي عارية امام الرجل ، انه يريد ان يلغى وجود المرأة بوصفها امرأة ويود ان يراها تختلط بالرجل دون خوارق بين الجنسين وهو لا يود ان تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية بل انه يريد لها علاقة لاشخصية تتم في مواسم معينة بين الاشخاص الذين تختار الدولة كلا منهم للآخر دون ان يكون للاختيار الشخصي اي دور في اتصالهم.

دعا ايضا الى شيوعية التملك وشيوعية النساء والاطفال. انها شيوعية تسري على طبقة واحدة في المجتمع هي اقلية. اما عامة الناس من تجار وصناع وأرباب مهن فلا يقول عنهم

افلاطون شيئا كثيرا في هذا الصدد ويدل القليل الذي يقول على انه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون ان يطرأ عليها تغيير يذكر.

وأن علاقة الحاكم بالمحكوم تعد تكرارا نموذج العلاقة بين السيد والعبد ذلك لان الحاكم يمثل العقل الذي يسيطر ويوحد والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللا عاقلة التي ينبغي ان تقمع وتكبث . ومن المحال ان يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة في الدولة الا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويخضعها فكرته الخاصة عما ينبغي ان تكون عليه الدولة الصالحة .

والقى افلاطون نظام الاسرة مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام وقد تصور ان هذه المشاعر ستظل على ماهي عليه عندما تصبح الاسرة شاملة للدولة . فهو اذن يحتفظ بعناصر من نظام الاسرة الحالي (وهي المشاعر) او عمل محلها عناصر مختلفة . اي انه دعا الى الغاء الاسرة الصغيرة من اجل تكوين الاسرة الكبيرة لكي تصبح الدولة كلها اسرة واحدة .

دعا افلاطون ايضا الى ان تمهد مقاليد الحكم الى الفلاسفة او ان يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها لان اصلح انواع الحكم هو ذلك يرتكز الى العقل وعلى المعرفة . والحاكم عند افلاطون وهي على المحكومين بل هو راع لهم والحق ان من اكثر التشبيات تكرارا في محاوره الجمهورية تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعي وهو تشبيه لم يصدر عن افلاطون اعتباطا بل كانت له دلالة بالنسبة الى نظرة افلاطون الى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين فالحكم عنده حكم مطلق والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الاخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من انفسهم لان المحكومين لو تركوا لانفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ولا وردوا انفسهم موارد التهلكة فالحكم اذن توجيه وارشاد مستمر قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس .

اما المحكومين انفسهم فعليهم ان يطيعوا فحسب اذ انهم لا يعلمون من امرهم شيئا وهم في حاجة دائمة الى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم .

وقصاري القول تتألف مدينة افلاطون الفاضلة من موظفين ومماربين وصناع وحرفيين وعبيد وأثاث ولكنها لا تتألف من بشر فكل فرد مسيار او عجلة ذات شكل معين في آلة الدولة وفيها عدا هذه الوظيفة الرسمية فليست له أهمية في أي شيء اخر وهو ليس ابنا ولا اخا ولا زوجا ولا ابا ولا صديقا ولا حميا وهو يؤخذ من صدر امه عند مولده ويوضع في دار

للعقولة ويرى بنفس الطريقة التي يرى بها الأطفال الآخرون في سنّه وما إن يستطيع التذكر والوعي بذاته حتى يشعر بأنه ملك للدولة ولا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا العالم وعندما يكبر تعطي له وظيفته محددة ويصبح محاربا كما تصبح التمرينات العسكرية مهمة وملاهاة الرئيسية وعندما تنبت لحبته وتقوى رجولته يفحصه خبير خاص ويقدم عنه تقريرا ثم يأتي بغتة يعتقد انها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب وتنشأ الذرية على النحو الذي يفيد المجتمع وتعامل بنفس الطريقة التي عومل بها الابوان .

اما الجماهير في رأيه في حاجة دائما الى من يوجهها ويرشدها وهي (قطع) لابد لهم من راع وتفقر الى الذكاء او التجربة التي تتيح لها ادراك مصالحها الخاصة ذاتها والمساواة في الديمقراطية شيء مؤكد وكذلك الحال في الحرية التي تصل فيها ان يساوي العبيد باسيادهم وتهم الحيوانات ذاتها على وجعها في الطرقات دون ضابط لانها اقرب الى الفاشية .^(١)

١/ ٢ ارستو طاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م .)

طرح ارستو يونيتته في كتابه (السياسة) ميّنا فيه انواع الحكومات السياسية ومفضلا فيه الرجل الفاضل في الوسط النهمي) جاء فيها ما يأتي (لأنّين سياسة ارستو بالمساواة بين الافراد ، اذ يقول لو سلمنا بخصوع العبيد والنساء فلا يزال اماننا اشكالا وهو هل يكون جميع المواطنين سواسية من الوجهة السياسية ؟ يجيب ارستو : ان بعض الناس يظنون ان هذا امر مرغوب فيه على اساس ان الثروات كلها تعود حول تنظيم الملكية لكنه يرفض هذه الحجة ذاهبا الى ان ابشع الجرائم يرجع الى الترف لا الى العوز فلمست ترى رجلا يستبد لنفسه بالحكم ليتي الشعور بالبرد .

إن الحكومة خير حين ترمي الى خير المجموعة ككل وهي شر اذا ما عيّنت بامر نفسها وهناك من انواع الحكومات الجيدة ثلاثة : الملكية والارستقراطية والدستورية كما ان هنالك انواعا ثلاثة من الحكومات السيئة الحكومة الطاغية والاولجارية والديمقراطية ، وبين هذه الانواع صور كثيرة هي مزيج من اكثر من نوع واحد .

ويلاحظ ان اساس التفرقة بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة هو الصفات الاخلاقية التي يتحلّى بها القاعون على السكان لا نوع الدستور القائم في كل حالة على ان ذلك صحيح الى حد ما فقط ، فالارستقراطية هي حكم رجال تحلوا بالفضيلة والاولجارية

حكم الاغنياء ويعتبر ارسطو ان الفضيلة والفضى مترادفتان ترادفا دقيقا فمعنيته بناء على نظرية الوسط الذهبي هي ان الرجل الكفء المعتدل يرجع جدا ان يكون متصفا كذلك بالفضيلة : (إن الانسان لا يكتسب الفضيلة او يحافظ عليها بمساعدة العوامل المواتية الخارجية انما تكتسب هذه الطييات الخارجية ويحافظ عليها عن طريق الفضيلة والسعادة سواء كان قوامها اللذة او الفضيلة او كلاهما اثر تحقيقا لاولئك الذين بلغوا من ثقافة عقولهم وشخصياتهم اسمى الدرجات والذين لا يتألون من الطييات العيش الا نصيبا معتدلا . فهناك فرق بين حكم الخيرة (وهي الحكومة الارستقراطية) وبين حكم الاغنى (وهي الحكومة الالوجاركية) لان الخيرة يرجع الا يكون لها من الثروة الا مقدار معتدل وكذلك هناك فرق بين الديمقراطية والدستورية بالاضافة الى الفرق الاخلاقي الذي تتصف به الهيئة الحاكمة لان ما يسميه ارسطو بالحكومة الدستورية فيها بعض عناصر الالوجاركية . اما الملكية والحكومة الطاغية فليس بينها الا الفرق الاخلاقي .

والملكية خير من الارستقراطية ، والارستقراطية خير من الدستورية ، غير ان الافضل اذا اصابه الفساد ، انقلب الى الاسوء ولذا فحكومة الطاغية أسوأ من الحكومة الالوجاركية والالوجاركية أسوأ من الديمقراطية ، وبهذا ينتهي ارسطو الى دفاع فيه تحفظ عن الديمقراطية . ذلك لان معظم الحكومات الفعلية سيئة وأذن تكون الديمقراطيات هي خير الحكومات القائمة فعلا .

تنشأ الديمقراطية من العقيدة فاذا تساوى الناس في حرياتهم وجب ان يتساووا في شئى النواحي كما تنشأ الالوجاركية من الحقيقة الواقعية وهي ان من يفوق غيره في بعض الوجوه يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغي له ان يطالب من حقوق ولكن في بعض الوجوه يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغي له ان يطالب من حقوق ولكل من الديمقراطية والالوجاركية نوع من العدالة لكنه ليس خير الانواع . والحكومات الديمقراطية اقل تعرضا للثورات من الحكومات الالوجاركية لان الالوجاريين قد ينشب الخلاف فيما بينهم والظاهر ان هؤلاء الالوجاريين كانوا قوما اشداء الابدان فيقال انهم اخطوا على أنفسهم يمينا في بعض المدن على النحو الاتي (سأكون عدوا للشعب وسأدير له كل ما استطع تبديره من الاذى) ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء هي بث العناية الحكومية في تربية النشئ واحترام القانون حتى في الاشياء الصغيرة والعدالة في القانون والارادة ، فلو كانت هذه هي العدالة الحقة ، وجب ان تكون النسبة من الفضيلة لكن الفضيلة يتغير قياسها وهي موضع اختلاف في الرأي بين الاحزاب . ولذا ففي السياسة العملية نرى الفضيلة اميل الى ان

يكون الدخل مقياسها والفرقة بين الارستقراطية والاولجاركية التي يحاول ارسطو ان يبينها مستحيلة الا اذا كان هنالك طائفة من الاشراف الذين رسخت مكانتهم الاجتماعية بحكم الوراثة ، بل حتى في هذه الحالة لاثبت ان تقوم طبقة كبيرة من الاغنياء الذين لايتمون الى طبقة الاشراف فيفتحتم اشراكهم في الحكم خشية قيامهم بالثورة ، ولا تستطيع الارستقراطية الوراثة ان تظل محظوظة بالحكم مدة طويلة الا اذا كانت الارض الزراعية هي المصدر الوحيد للثروة تقريبا فكل الفوارق الاجتماعي هي في نهاية التحليل لا تفاوت في الدخل وهذا جزء من الدفاع عن الديمقراطية اذ ان محاولته ان توجد (عدالة نسبية) قائمة على اي اساس غير الثروة هي محاولة لا بد منتهية الى الفشل والمدافعون عن الاولجاركية يزعمون ان الدخل متناسبا مع الفضيلة .^(٧)

٣/أ - القديس اوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م):

ميز بين المدينة الارضية اومدينة الشيطان والمدينة السماوية اومدينة الله ليست هذه خيرة بالطبع وتلك شريرة بالطبع- كما يذهب اليه المانويون وانما يتمي كل الى احدى المدينتين بمحض ارادته وبينها منذ البداية حرب هائلة تجاهد الواحدة في سبيل العدالة وتعمل الاخرى على نصرة الظلم ولن تزال هذه الحرب مستمرة الى نهاية العالم حتى يفصل بينها المسيح في اخر الزمان فتضم الواحدة بالسعادة الابدية وتلقى الاخرى جزاءها في الدار التي لا تنطفي .

يقسم تاريخ المدينتين الى وقتين يفصل بينها ظهور المسيح فن قالين الى ابراهيم (ع) كانتا مختلطتين ولما جاء ابراهيم ابو المؤمنين بدأنا تميزان سياسيا: المدينة السماوية وبمثلها بنو اسرائيل والمدينة الارضية تشمل باقي الانسانية حتى بلغت ذروتها في الامبراطورية الرومانية . على انه كانت تضمها وحدة ناشئة من تقدمها مما نحو المسيح مع تفاوت طبعا في هذا الاهتمام. فالمدينة السماوية هي جماعة المختارين من الماضي والحاضر والمستقبل وكما انه وجد صالحون مختارون مثل مجي المسيح وتكوين الكنيسة يوجد الان خارج الكنيسة بل في عداد مضطهديها مختارون مستقلون يخضعون لها قبل ماتهم ويوجد في الكنيسة كثيرون لن يكونوا في عداد المختارين ولكن الكنيست هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية. المدينتان تلتقيان اذن في الحياة الراهنة ويشارك اعضاء المدينة السماوية في مزاجا المدينة الارضية وأعبائها ولكن الاختلاف ظاهري بالرغم من هذه المشاركة وذلك بأن الخيرات المادية عند اهل المدينة غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند اهل

المدينة السماوية هي وسائل يستخدمها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي القضية والكمال الروحي. فالدولة ادنى من الكنيسة وتخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الاخلاق الفاضلة كانت اداة نظام وسلام مساعد للكنيسة في العمل لغايتها وساد الوفاق بينها. (٨)

في الواقع كانت روما - مدينة الانسان - مسرحا لسلب القوط ونهبهم ، ولذا كان لفلسفة اوغسطين وضعا بل قيمتها العملية امام الناس الذين كانوا يعيشون في ايامه فقال ان مدينة الانسان ماهي الى صورة عابرة لمدينة الله (تماما كما كانت اثينا صورة عابرة لمدينة افلاطون المثل)

اخذ اوغسطين يردد قوله : اننا ضيوف في مدينة الانسان ولكننا مواطنون في مدينة الله ومن الممكن ان يدمر الاعداء مدينة الانسان ، كما حدث فعلا ان دمر القوط مدينة روما. اما مدينة الله- وماهي الا ملكوت السموات - فأثنا باقية خالدة الى الابد لا يقتحمها او يتعدى عليها احد وليس لاحد ان يحزن اذا ما دمر منزله المؤقت فتمزله الدائم معد له وفي انتظار لقائه بشرط واحد هو ان يحيا حياة فاضلة وليس في السماء موعد ينتهي بعده حق الانسان الصالح في مكانه هناك. فأن كنت قد فقدت متاعك وأموالك وحياتك فلا تهتم لأنك لم تفقد روحك فالروح لا يمكن ان تفنى او تهلك وان كانت ابتكت العلراء قد تعرضت للاغتصاب عندما وقعت مدينتك في قبضة العدو فأن الله غفور رحيم مادامت لم تدعن للاغتصاب املا في لذة فالخطيئة التي تقع فيها يكون الانسان مجبرا من غير ماتلذذ ليست خطيئة على الاطلاق. (٩)

٤/الفارابي (٨٧٠-٩٥٠م)

المدينة الفاضلة

وصف الفارابي مدينته الفاضلة موضحا فيها العضو الرئيس في المدن هو بالطبع اكمل اعضائها وأنما في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضوا واخر افضلها ودونه ايضا اعضاء اخرى رئيسية لما دونها ورياستها رئاسة الاول وهي تحت رئاسة الاول ترزس ورأس. كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله في كل ماشارك فيه غيره افضله ودونه قوم رؤوسون منه ورؤوسون اخرين. وكذا ان القلب يتكون أولا ثم يكون هو السبب في ان تكون سائر اعضاء البدن والسبب في ان يحصل لها قواها وان تترتب مراتبها فاذا اختل

منها عضو كان هو المرفد بما يزيله عنه ذلك الاختلال كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو سبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها. والسبب في ان يحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان تترتب مراتبها وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله، وكما ان الاعضاء التي تقترب من العضو الرئيس تقوم في الافعال الطسعة هي التي على حسب غرض الرئيس الاول بالطبع بما هو اشرف، وما هو دونها من الاعضاء يقوم في الابدال بما هو دون ذلك في الشرف الى ان تنتهي الى الاعضاء التي تقوم من الافعال اخسها، كذلك الاجزاء التي تقترب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الادارية بما هو اشرف. ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال لاسخها. كذلك الاجزاء التي تقترب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال باخسها. وخسة الافعال ربما كانت بخسة موضوعاتها، فان كانت الافعال عظيمة الغناء مثل فعل المائدة وفعل الامعاء السفلى في البدن وربما كانت لقلّة غنائها وربما كانت المائدة وفعل الامعاء السفلى من البدن. وربما كانت لقلّة غنائها وربما كانت لاجل انها كانت سهلة جدا كذلك في المدينة وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها متوتلة متوتلة مرتبطة بالطبع، فان لها رئيسا حاله في سائر الاجزاء اجزاؤها متوتلة متوتلة مرتبطة بالطبع فان لها رئيسا حاله من سائر الاجزاء هذه الحال. وتلك ايضا حال الموجودات فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها، فان البرية من المادة تقترب من الاول ودونها الاجسام السماوية ودون السماوية الاجسام الهوائية وكذلك هذه تحتل حي السبب الاول وتأمله، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته، الا انها انما يقتضي الغرض بمراتب وذلك ان الاخس يقتني غرض ما هو فوقه قليلا وذلك يقتني غرض ما هو فوقه ايضا كذلك الثالث غرض ما هو فوقه الى ان تنتهي الى التي ليس بينها وبين الاول واسط اصلا.

هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتني غرض السبب الاول ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي، انسان اتفق لان الرئاسة انما تكون بشيئين احدهما ان يكون بالقطرة وبالطبع معدا لها والثاني بالهياة والملكة الارادية، والرئاسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها فليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها اكثر الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع آخر وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلا.

والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة والمدينة القاسية والمدينة التبيلة والمدينة الضالة ويضادها أيضا أفراد الناس نوابغ المدن. والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة والاضطراب يبلغهم ان رشدوا اليها فلم يقيموها ولم يعقلوها وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات من التي تظن انها هي الغايات في الحياة وهي سلامة للابدان واليسار والتجمع بالذات وهناك المدينة الضرورية وهي التي قصد أهلها الاقتصاد على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروبات والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها. والمدينة البديهة هي التي قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار في شيء اخر لكن على ان اليسار هو الغاية في الحياة ومدينة الخسة والقوة وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وأيثار الهزل واللعب بكل وجوه من كل نحو. ومدينة الكرامة وهي التي قصد أهلها على ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرمين ومدحجين مذكورين مشهورين بين الأمم بمجدين معظمين بالقول والفعل ذوي فخامة وبهاء اما عند غيرهم وأما بعضهم عند بعض كل انسان على مقدار محبته لذلك او مقدار ما يمكنه بلوغه منه ومدينة التغلب وهي التي قصد أهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم المحتنعين ان يقهرهم غيرهم ويكون كدهم اللغة التي تنالهم من الغلبة فقط والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها ان يكونوا احرار يعمل كل واحد منهم ماشاء لا يمنع هواه في شيء اصلا. واما المدينة القاسية وهي التي اراءها الآراء الفاضلة وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والنوابغ والعقل الفعال وكل شيء سبيله ان يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون افعال أهل المدن الجاهلية

وأهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء اخرى من علم وعمل يخص كل رتبة واحد منهم انما يصير في حد السعادة بهذين اعني بالمشارك بالذي له ولغيره وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها فاذا فعل ذلك كل واحد منهم اكتسبه افعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة وكلما دأب عليها أكثر صارت هيئته تلك اقوى وافضل وتزايد قوتها وفضيلتها. (١٠)

٥١ - فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)

اطلاتنطس الجديدة (المدينة القاضلة)

صور فيها جماعة من الناس كرسست حياتها متعاونة للسيطرة على الطبيعة وان اهلها بلغوا بذكائهم الممتاز مرتبة فائقة من السعادة وهنا لايتكالبون على المناصب عن طريق التملق والرشوة وانما يصلون اليها باختيار سليم يقوم على الصلاحية والشخصية ولايتمجد استغلالا اتانيا من اصحاب المصارف والتجار وانما خدعة بعيدة عن الالة من الفلاسفة والعلماء ولااثر للصراع الفردي بين رجل واخر وانما يبذل الجميع مجهودا موحدا من اجل خير البشرية جميعا. ولكن اهم ظاهرة مشوقة عند اهل هذه المدينة الكاملة هي الصفة المميزة لتجارهم الدولية (فحن لايعتر بتجارة الذهب او الفضة او الجواهر ولا تسمى للحصول على الحرير او العطور او اي بضاعة او مادة اخرى) وانما تتمسك بالانجاء في اول خليفة الله الا وهي النور ولهذا الغرض يحفظ اهل المدينة الكاملة طبقة من رجال الاعمال يطبق عليهم اسم (تجار النور) وهو الفلاسفة والعلماء الذين يجيرون انحاء العالم سعيا وراء التبادل الدولي تبادل الاراء الجديدة والمساواة والعدل.^(١١)

٦/أ- توماس مور (الجزيرة المثالية) ١٥٥١م

قدم توماس مور صورة ادية لجزيرة مثالية ادعى انها حقيقة واقعة صادفها الروائي اثناء رحلاته وتركزت في نفسه اثرا قويا فتقل صورة مفصلة لها وربط بينها وبين عالم الواقع عن طريق الموازنة وايرز اوجه الشبه والخلاف فأرسم صور بذلك قواعد الرواية اليوتوبيا.^{١٢}

توضح محاولة صورة ارتباط (اليوتوبيا) بعالم الواقع بما تحمله من اثار العصر الذي كتبت فيه وماتعكسه من صبغات صاحبها واهتماماته. فكما قدم لنا مور صور براقعة لدولته المثل ، قدم لنا صورة قائمة لمساوي العصر الذي عاش فيه وشخص عيوب نظم الحكم والحياة الاجتماعية فيه تشخيصا بارعا وايرز بلمسات انسانية واقعة مافي ذلك العصر من صور الظلم والقهر والاستبداد ولعل اهم ماتسم به (اليوتوبيا) من سمات العمل الكلاسي الذي يحلده الزمن هو انه ترتبط باحلام الانسان وواقعه على حد سواء. فأن ماتعالجه من قضايا سياسية واجتماعية ليست وقفا على عصر معين او مكان بالذات ولكنها قضايا انسانية عامة تتخذ اشكالا مختلفة في العصور المتعاقبة وتحت الظروف المتغيرة ولكنها واحدة في جوهرها.

ومن هنا فقد ظلت (اليوتوبيا) عملا حيا في الواقع تمثل يوتوبيا مور صرخة احتجاج على ما هو قائم ومثلا مجسما لما يجب ان يكون.

اما عن الحياة في اليوتوبيا فقد صورها مور كما يأتي: فيها انواع مختلفة من الاديان والغالية العظمى فيها يؤمنون بكائن واحد معين يطلقون عليه لفظة الاب، واليه ينسبون بدايات الاشياء جميعا ولا يقدمون العبادة لسواه. فضلا عن ذلك فان جميع من يدينون باديان اخرى يتفقون مع هؤلاء في هذا الشأن وهو الايمان بوجود كائن اعلى واحد خالق الكون كله ومديره بحكمته ويدعونه (مثيرا) ويكفل القانون لكل فرد حرية اختيار الدين الذي يريد اعتناقه ويسمح له بالدعوة اليه بشرط الا يسيء لغيره من الاديان ولا يستخدم العنف او يؤدي الى الفتنة. اما اولئك الذين لا يؤمنون بخلود الروح فلا يحسبونهم من عداد بني البشر، بل لا يعتبرون في عداد المواطنين شخصا لولا الخوف لما احترم قوانين البلاد وعاداتها.

والكهنة في اليوتوبيا بالغة القداسة ولذا فعددهم قليل ولا يحرم الاناث من الانخراط في سنن الكهنوت وان كان ذلك مقصورا عادة على الارامل المتقدمات في السن. والطقوس الدينية عامة يمارسها الجميع في المعابد. اما الطقوس الخاصة بالدين بالذات فيمارسها اصحابها في منازلهم.

وفي اليوتوبيا قضي تماما على كل جشع للال بالقضاء على استعمال النقود مما اثقل الموم الذي قضي عليها بذلك وما اكثر الجرائم التي اقلعت من جذورها من ذا الذي لا يعرف ان الغش والسرقة والسلب والخصام والفوضى والشغب والفتنة والقتل والخيانة والقتل بدس السم والتي تعد عمليات الاعدام التي تنفذ يوميا نوعا من التآمر من مرتكبيها اكثر منها رادعا لهم ستحتفي تماما باختفاء النقود؟ من ذا الذي لا يعرف ان الخوف والقلق والحلم والعمل الشاق والسهرة تنتهي كلها ايضا في الوقت نفسه الذي تنتهي فيه استخدام النقود؟ فضلا عن ذلك فان الفقر الذي كانت النقود وحدها تجعله فقرا سيختفي اذا قضي على النقود تماما في كل مكان.

اذ ان الملكية الخاصة لامكان لها في اليوتوبيا بل يهتم افرادها بالمصلحة العامة مادامت مخازن الغلات مليئة فلن يظن اي فرد انه سيفقر الى اي شيء يحتاجه لاستعماله الخاص والسبب في ذلك هو ان توزيع الغلال لا ينتم بالتقدير فلا يوجد في اليوتوبيا فقيرا او متسولا وبالرغم من ان شخصا لا يملك شيئا الا ان الكل اثرياء فاي ثراء اعظم من ان

يعيش المرء بنفس راضية مطمئنة خالية من الموم غير قلقة على قوتها ولا تضايقها مطالب زوج او زوجة لا تكف عن الشكوى ولا يخشى نقر ابن ولا يحمل هما بشأن بائة ابنه ، بل يشعر بالامن فيما يتعلق بمعيشته وسعادته ومعيشة افراد أسرته وسعادتهم وزوجته وأبنائه واحفاده وابناء احفاده واحفاد احفاده والخط الطويل الممتد من الفرية التي يتوقعها القوم الطيبون.

اراد مور القضاء على الجشع والظلم والحرب وذلك عن طريق القضاء على اصل الداء بالغاء الفروق واتاحة المساواة والحياة الطيبة للجميع وذلك بتغيير الظروف والنظم التي يعيشون في ظلها وذلك بالقضاء على اسباب التناحر والتطاحن وأهمها المال والسلطة في ظل نظام اقتصادي اجتماعي يتساوى فيه الجميع في الحقوق والواجبات وفي المجتمع يقوم على اسس اخلاقية.

اما الظروف التي تساعد على ظهور اليوتوبيا عند مور فهي العالم الذي يمسك اليأس والامل والصراع والتضاد وبراء مترديد ، وفقر مترديد ، ومثالية وفساد وانحدار للمجتمعات المحلية والدولية امام الدولة القومية التي قدر لها ان تهي الاطار الذي يمكن الدولة البرجوازية ان تنمو فيه (١٧)

يختلف مور عن افلاطون في انه لا يرى الغاء نظام العائلة بل يؤيد الاحتفاظ به ويقترح حل مشكلة تزايد السكان ان يكون باب الهجرة الى الخارج مفتوحا كما يقترح ان تكون جميع العائلات متساوية في عدد افرادها بقدر المستطاع ولا يرى بأسا من وجود العييد الذين يتكونون من المجرمين واسرى الحرب.

٧/أ

جاء الان دور علماء الاجتماع في تعاملهم مع اليوتوبيا وكيفية معالجتهم لها نبدؤها يرالف دارزندروف (منظر الماني معاصر) الذي طرح مستلزمات بناء المجتمع الطوبائي وهي ما يأتي :-

١- اليوتوبيا ابنة واقعا متفاعلة مع ماضيا بكل دقائقه باحة عن مستقبل افضل للمجتمع الشيوعي الذي كتب عنه لينين صوره بدون طبقات اجتماعية وخال من الصراعات. وخال ايضا من الحكومة بل وحتى من نظام تقسيم العمل. اي ان المجتمع الشيوعي يمثل اليوتوبيا في نظر المجتمع للميء بالصراعات الطبقة تحكه دولة دكتاتورية ويسوده نظام تقسيم عمل متعسف. وهذا يعني ان الوجود التاريخي اساس لكل بناء المجتمعات الطوبائية.

٢- التماثل والتساوق بين قيم ومؤسسات المجتمع دون استخدام الوسائل الالزامية بل التجاذب الثقافي والعفوي وسيادة الحياة الديمقراطية في الحياة العامة والمساواة بين افراد المجتمع وأزالة الصراعات الداخلية والخارجية داخل المجتمع الطوباني وخلوه من الاضطرابات والتوترات والاحتجاجات الشعبية بل وجود اتفاق عام بين الافراد حول التنظيمات النيابية والرسمية والمواضيع الرئيسية التي تهتم عامة الناس.

٣- تناغم الفئات الاجتماعية وشيوع الهدوء والاستقرار في المجتمع الطوباني على الانتمى انه من الجائز وجود بعض الشرائع الشاذة والخارجة عن هذا التناغم لانعكس حقيقة وواقع المجتمع الطوباني. هالك مثال على ذلك: وجود بعض الفئات الرأسمالية داخل المجتمع الشيوعي التي تظهر عن طريق الظروف الشاذة او الاستغلال الطرقي ولايتبلور من خلال بناء المجتمع الطوباني بل تمثل حالة مرضية (باثولوجية) طارئة. تظهر بين الفنية والاخرى افعال اجتماعية لاتعبر عن مساعدة ورضا ورخاء ورفاهية الفرد الذي يعيش في المجتمع الطوباني مثل هذه الافعال تعلم بها اليوتوبيا وتسمح لها بالظهور اذ تعترى الفرد- في اوقات معينة الضجر والملل من بعض الظواهر السائدة في مجتمعه، فلا تتزعج اليوتوبيا من وجود هذه الحالات لانها لاتهدد استقرارها الدائم وأمنها القائم، بل تعتبرها افرازات طبيعية لاتشكل خطورة عليها. (١٣)

هذه هي ابرز مستلزمات بناء المجتمع الطوباني التي تكون منه مجتمعا منسجما في ثقاته ومتجانسا في شرائحه ومحليا في نوعه ومعزولا مكانيا وزمانيا عن العالم الخارجي اذ يتعد عن الاحتكاك مع المجتمعات الاخرى، حفاظا على وحدة وتجانس ثقاته ويوصل الى درجة الانغلاق على نفسه اذ لايسمح للآخرين من خارجه الدخول الى باطنه وبالوقت ذاته لايسمح لافراد بالخروج منه الا اذا قدم خدمة له او يخدم اهدافه واغراضه المجتمعية وآيته في ذلك المحافظة على سكونية واستقرارية بنائه الاجتماعي.

(في الواقع تمثل هذه الحالة خوف اليوتوبيا من التغير او رباح التغير بسبب ادراكها الداخلي بأنها ضعيفة امام التحديات والتحديات الخارجية وأمام وعي افرادها والاطلاع على مجتمعات افضل منها في غط عيشها، هذا الخوف يجعل منها مجتمعا محليا معزولا زمانيا- اي لاتمثل المرحلة التطورية التي تعيش فيها ومكانيا غير متصلة مع مجتمعات اخرى واذا حصل احتكاك قائم يحصل لصالحها او لخدمة اغراضها او مع مجتمعات ادنى تطورا وتقدما منها).

انه اشبه بالمجتمع الطائفي المفلق على نفسه ويكون خال من الطبقات الاجتماعية لاحتواءه صراعات طبقية لخلوه منها وبعبدا عن الاضطرابات والمنازعات الاجتماعية وأنه تناج الخيال الشعري البعيد كل البعد عن الواقع الحي. وفي هذا المقام يشبه دارنندروف منطلقات اصحاب نظرية البناء الاجتماعي من منطلقات اليوتوبيا اذ لا يوجد على صعيد الواقع الملموس شيء اسمه بناء اجتماعي وأن ارجاع انصار البناء الاجتماعي كل حدث او ظاهرة او مشكلة اليه او الى انساقه او انماطه لم يضر من ضروب الهروب في التشخيص الواقعي بل يمثل التشخيص الوهمي والمفضل لانه ناتج عن نسج الخيال وهذه الحالة قريبة جدا من منطلق المنظرين في اليوتوبيا.

هذا من جانب ومن جانب اخر فإن الاثنين (اليوتوبيا والبناء الاجتماعي) يؤكدان على التساوق والتوازن والتكافل بين الانساق والشرائح الاجتماعية وبالوقت ذاته ينكران وجود الصراعات الاجتماعية وهذا النكران غير واقعي لان الحياة الاجتماعية مليئة بالصراعات فلماذا الانكار علاوة على ذلك فإن اليوتوبيا والبناء الاجتماعي متشابهان من حيث اعتبارهما النظام الاجتماعي لمجتمع معين لا يقر علاقته مع نظام اجتماعي لمجتمع آخر. وكذا الحال مع اليوتوبيا اذ ترفض الاتصال مع المجتمعات الاخرى لانها مغلقة على نفسها وكلاهما (النظام واليوتوبيا) يمارسان الالتزام والقهر على افرادها من اجل ان يتأثلا مع ضوابطها، فضلا عن انكار الذاتية الفردية والابداع الشخصي والابتكار العقلي.

وهناك جانب آخر لابد من الاشارة اليه في هذا الصدد هو تمسك الاثنان باحكامهما كمقاييس مطلقة لا يمكن الخروج عنها او مناقشتها وهذا تقنين مخالف لواقع الحقيقة النسبية، ناهيك عن عدم وجود مجتمع مثالي ونموذجي في انماطه وأنساقه الاجتماعية وخلوه من الامراض والمشكلات الاجتماعية.

ومن نافذة القول ان تذكر اتفاقها من حيث اعتبارها ان كل مشكلة او صراع اجتماعي ماهو الاحالة شاذة وطائرة ومنحرفة وانكارها لحالة التغير الاجتماعي ومايفرزه من صراعات ومشكلات تعارض مع مستلزماتها وشروط استقرارها.

على الرغم من كل ما تقدم من اتصالات وافتراقات بين الاثنين فإن الانساق والتوازن والتكافل وارد وقائم في كل مجتمع لكنه ليس خالداً وأزليا بل يتغير ويتبدل ويتحضر للتطورات.

يقول كارل بورير في كتابه (المجتمع المغلق واعدائه) لا توجد مجتمعات تمثل اليوتوبيا على صعيد الواقع لعدم وجود مجتمع مغلق ومتنزل في الوقت الراهن بسبب وسائل الاتصال والاعلام والمواصلات بين مجتمعات العالم وبسبب الصراعات العديدة والمتنوعة. وحتى المجتمع الامريكى ابان القرن ١٧ و ١٨ (مجتمع حديث التكوين آنذاك) لم يكن له تاريخ في ذلك الوقت ولم يعرف القراءة والكتابة، لا يمكن عدّه طويانياً لانه كان متضمنا صراعات اجتماعية داخلية وخارجية.

إن المشكلة عند الباحث اليوتوبى نفسه وليس في الواقع الاجتماعى لانه (اى الباحث اليوتوبى) يريد ان يحصل من القمر مسكونا بالشر ويريد ايضا ان يتصل هاتفيا بأهل المريخ ويهدف ان ينطق الزهور ويحصل من الخيول حيوانات طائرة وهذا ماطمح به افلاطون في سركيوس وما اراده ايون في الهارموني (الانسجام والاقناع المتناغم) وما قصده لينين في روسيا. ان اليوتوبيا صورة مرسومة بريشة الباحث اليوتوبى لاتمثل حقيقة واقعية بل صورتها في مخيلته فقط.

لكن كارل مانهايم يقول عن اليوتوبيا (انها تسمو ويتفوق على الوضعية الاجتماعية، وتوجه السلوك نحو عناصر لا تتوفر في الوضعية التي تم انجازها وتحقيقها في تلك الاونة، لكنها ليست ايدىولوجيات بمقدار ما تنتج بنشاطها المعاكس في تغيير وتحويل الواقع التاريخى القائم الى واقع اخر يكون اكثر تطابقا مع مفاهيمها ثم هي تلك الافكار المتفوقة والمتسامية وضعا التي لم تحرز نجاحا واقعيا في تحقيق مضامينها ولو انها تصبح في الغالب الحوافز الطيبة المقصودة للسلوك الذاتى الذي يتحل به الفرد حين يشملها التطبيق فعلا وواقعاً فأُن معانيها كثيراً ما تكون مشوهة ومحرقة.

هذا من جانب ومن جانب اخر فأُن اليوتوبيا تمثل التوجيهات التي تسمو، وتتفوق على الواقع والتي اذا انتقلت الى اطار السلوك تميل الى تمزيق نظام الاشياء السائدة في فترة تاريخية اما تمزيقا جزئيا او كلياً. إنها نموذجاً في التوجيه الذي يسمو ويتفوق على الواقع وفي الوقت نفسه تعمل على تهشيم وكسر الروابط التي تشد النظام القائم نكون قد وضعنا خطاً فاصلاً بين حالات العقل اليوتوبى والايدىولوجى

لقد تضمنت كل فترة في التاريخ افكارا متسامية ومتفوقة على النظام القائم ولكن تلك الافكار لم تقم بدور اليوتوبيا بل كانت بالاحرى ايدولوجيات مناسبة لتلك المرحلة في الوجود مادامت متكاملة تكاملا عضويا يتناسق مع وجهة نظر شاملة عن العالم المميزة ، ويعتبر يوتوبيا حقا (يمكن تحقيقه في المستقبل) من وجهة نظر الطبقة الصاعدة بعد ايدولوجي اذا تحفقت اليوتوبيا) الطبقات مسيطرة صاعدة بنفس الوقت (^{١٤}) اي ان الافكار والمنطلقات العقائدية التي تعبر عن مصالح وطموحات طبقة اجتماعية معينة عند تحقيقها تصبح فيها بعد من قبل الطبقة الحاكمة ايدولوجيا معتمدة كمنهج فكري .

- ١٠ / ١ -

وقد اجد من المفيد في هذا المقام ان اشير الى ما جاء به المنظر الفرنسي (ريمون ارون) عن يوتوبيا القرن التاسع عشر اذ يرى ارون ان اليسار والثورة والبروليتاريا ثلاث اساطير من نسج خيال القرن التاسع عشر حيث وجد نشوء النزعة اليسارية من كبريات الظواهر في عالمنا المعاصر وقد اخذت تبرز اكثر فأكثر كحركة ليس لها من هدف الا تحدي القيم الاخلاقية والتقاليد القومية في نزوع منها الى قلب المجتمعات او ابقائها في خضم الفوضى الارهابية العاصفة حيث بدأت مع بدء الثورة الصناعية التي اطلقت الطاقات المالية من عقالها لتضعها في خدمة الانسان وبناء صرح الحضارات على اسس جديدة . غير ان الثورة الصناعية التي تقدمت بالانسان خطوات واسعة الى الامام قد اثارت ردود فعل عنيفة في مجمل تكوين البناء الاجتماعي وفي فترة انتقاله من مرحلة تطورية الى مرحلة اجتماعية اكثر تطورا وارفع مستوى .

وبذلك يمكن القول ان الظاهرة اليسارية هي الابن غير الشرعي للثورة الصناعية لانها التعبير عن حصيلة النتائج السلبية التي تكونت ونمت في قلب الثورة الصناعية .
اما عن خرافة الثورة واسطورة البروليتارية فقد قال عنها ارون ما يأتي : -

لقد كان لظهور الماركسية كفلسفة اشتراكية ومن ثم انتصار الثورة الشيوعية في روسيا واتقسام العالم بعد الحرب العالمية الثانية الى معسكرين رئيسيين : شيوعي ورأسمالي كان هذه العوامل مجتمعة اثرها الكبير في تطور اليسار ليس في نطاق الدول الغربية فحسب وانما في معظم اصقاع العالم . فظهرت الدعوة الى البروليتاريا كما يراها الماركسيون هي الطبقة التي يقع على عاتقها مهمة تحقيق الخلاص العام للبشرية وبمعله هذا التعريف لمهمة البروليتاريا على عقد مقارنة بينها وبين الافكار التي سادت العالم قبل ميلاد المسيح حول

ترب اليهود ميلاد مسيح منظر لينتهي الى القول بأن كلنا الفكرتين قد اعتبرنا (الجديد المنظر نقطة انقطاع من الماضي المؤلم) ذلك ان هذين المفهومين يجمعهما قاسم مشترك واحد وهو تحقيق (الفرديوس الارضي) ونجسيد فكرة (مملكة الله).

وأما خرافة البروليتاريا لانتقل البتة عن خرافة ائمة البروليتاريا. فالشغلة هم ابدا فئة وطنية لانهم قبل كل شيء من ابناء الشعب ومن ثم كان تماطفهم القومي اعرق بكثير من التزعة الائمة المفروضة عليهم.

اما خرافة الثورة التي يذهب الماركسيون الى انها طوق النجاة للانسانية من آلامها ليست الا خدعة كبيرة لاتعني سوى اضرار حرائق الفتنة لذلك الاسس الحضارية للمجتمعات وسفك الدماء البريئة ليعقبا قيام نظام دكتاتوري رهيب يفرض سيطرته بقوة الحديد والنار على جموع الشعب وما يلزم ذلك من تقييد الحريات وخنق الافراد واتخاذ التطلعات المشروعة نحو حياة افضل ومستقبل امثل. (١٥)

هذا ولابد لي بعد هذا الاستطراد ان اقوم بتلخيص ومقارنة يوتوبيات الفلاسفة وعلماء الاجتماع التي اسلفت ذكرها في هذا الفصل ، ابدؤها بافلاطون الذي عالج موضوع اليوتوبيا من خلال تقسيمه للمجتمع الفاضل الى ثلاثة طبقات هي العليا (اولي الامر) وهي الاقلية التي تمسك بزمام السلطة. وباقي افراد المجتمع يكونون مستقلين بعملهم لايتدخل احد فيما يعملون وعد ذلك (عدالة اجتماعية) لكن مع ذلك فإنه لم يجعل من هذه الطبقات الثلاثة (اولي الامر والجنود والشعب) مغلقة على افرادها لانها تسمح لابنائها الحركة الاجتماعية على السلم الاجتماعي. وتكون مهمة الدولة الرئيسية هي مراقبة الافراد لكي يتم ضبطهم وحصر حركتهم الاجتماعية وتقوم عملهم ومكافأتهم على ذلك من اجل تحقيق العدالة والمساواة بين الافراد الجيدين والكفوئين لان العدالة في جمهورية افلاطون تعني المحافظة على الفوارق بين الناس وليس السعي الى الغائها. ثم دعا الى شيوعية التملك والنساء والاطفال فقط عند الطبقة الحاكمة واستثنى طبقة الجنود والشعب منها. لكنه منح الحاكم السيادة المطلقة على الشعب (على ان يكون الحاكم من الفلاسفة او ان يتعلم الفلسفة) ثم انفى الاسرة الصغيرة من اجل خدمة الدولة (الاسرة الكبيرة).

في حين وجدنا يتوبيا ارسطو لاتؤمن بالمساواة بين الناس ويميز بين ستة انواع من الحكومات ، ثلاثة منها تمثل النموذج الجيد (الملكية والارستقراطية والديستورية) وثلاثة اخرى تمثل النموذج السيء (الطاغية والايجاركية والديمقراطية) وجعل الصفات الاخلاقية

جدول يوضح الوجود عند عشر مفرد

ت	اسم المفرد	اسم توبيوته	نوع المفرد فيها	هدف اليونان	مصاديق اليونان
١	افلاطون	الجمهورية	الفلاسفة	العدالة وكآل الدولة	مالية لم تحقق
٢	ارسطو	الوسط الذهني	الرجل الفاضل	الفضيلة	تعذر قياس الفضيلة
٣	القديس اوجسطين	مدينة الله	السيد للمسيح	الكآل الروحي	وعود سماوية
٤	القارابي	لمدينة الفاضلة	أشرف الناس	الكآل الأخلاقي	لم تحقق
٥	فرانسيس بيكون	اطلاطس الجديدة	القبلسوف	السيطرة على الطبيعة	تحققت سماعتهم
٦	مور	الجزيرة المثالية	الرب الخالق	وحدة الاله	وعود سماوية
٧	دارندورف	الشريعة	انعدام الحرب	انعدام الصراعات	فشلت في التحقيق
٨	بور	انكر وجود اليونان		سيادة الصراعات	أكد فشلها
٩	مانهايم	افكار متسامية	للفكر	تهشم روابط النظام القائم	تحول الى ابيولوجيا
١٠	آرون	اليسار السياسي والثورة والبروليتاريا	المقاتلي	تحدي القيم الأخلاقية والتقاليد القومية	سراب فكري

للسلطان معيارا للتمييز بينهم وهي (الفضيلة) ومنحت الرجل الفاضل السيادة المطلقة على الرعية واعطته الثقة العليا.

الفرق الجوهري بين يوتوية افلاطون وارسطو هو ان الاخير قارن بين المجتمع الفاضل وغير الفاضل ، بينما لم يفعل الاول (افلاطون) ذلك بل اوضح معالم المجتمع الفاضل وجعل من الحاكم ان يكون فيلسوفا او مكتسبا للفلسفة بيد ان ارسطو لم يعتمد على الفيلسوف او الفلسفة في ادارة المجتمع ، بل منحها للرجل الفاضل الذي لا يشترط ان يكون فيلسوفا ، علما بأن الفضالة لا يوجد لها مقياسا واحدا وثابتا .

أما القديس اوغسطين فقد كانت محاولته مشابهة- من حيث الاطار- في محاولة ارسطو عندما قارن المجتمع الفاضل او مدينة الله التي تضم الصالحين والمختارين الافاضل مع مدينة الانسان في الارض ، لكن اوغسطين جعل حياة الآخرة في مدينة الله وهنا لم يهدف اوغسطين تغيير المجتمع الانساني في الارض بل طرح يتوبيا بسبب الشرور والفساد الذي طغى في المجتمع الانساني ابن عصره . وفي مدينة الله تكون الكنيسة مسيطرة على الدولة وباقي افراد المجتمع من اجل تحقيق الفضيلة والكمال الروحي ودخل هذه المدينة لاتوجد طبقات اجتماعية متميزة بينهم . ويسبب التفكير الديني المسيحي لم يطبع اوغسطين الحكومة بطابع سياسي معين مثلا فعل ارسطو ولم يوزع افراد مجتمع مدينة الله على سلم اجتماعي مثلا فعل افلاطون لانه مؤمن بالمساواة بين الافراد الصالحين والفضلاء

اما يوتوبيا الفارابي فقد انطوت على التمييز بين المدينة الفاضلة والجاهلة والخسة والفاسقة والمبتذلة والفضالة وقارن بين مجتمعاتها فجاءت صورة مثالية واسعة ومتباعدة اعطته الافضلية على افلاطون وارسطو واوغسطين في التصوير والوصف لمضمون اليوتوبيا . فلم اجده لاغيا للتدرج الاجتماعي فيها ، بل جعل معايير الشرف والخسة وما بينها ادوات لمعرفة افراد المجتمع الفاضل عن غير الفاضل . ويدوان يوتوبيا الفارابي لم يكن هدفها التغيير الاجتماعي بل ارادت ان تحدد بدقة مضامين الحياة الفاضلة عند مقارنتها مع نقائصها مثلا فعل ارسطو حينما حدد الرجل الفاضل من بين ستة انواع من الحكومات الجيدة والسيئة ومثلا فعل اوغسطين عندما اراد تحديد نمط الحياة في مدينة الله من خلال مقارنته مع مدينة الانسان في الارض وهذا اسلوب منهجي قريب الى الموضوعية .

لكن يمكن طرح يتوبيا بعنوان اطلانطس الجديدة من اجل السيطرة على الطبيعة وتحقيق السعادة لافراد مجتمع خال من الصراعات والاثنيات والشرور متبعدين عن

ماديات الحياة وغير متكالبين على السلطة والنفوذ. إن محاولة ييكن اختلفت عن محاولة كل من ارسطو واوغسطين والفارابي وافلاطون لانها تمثل طابعا حديثا لليوتوبيا لكنها لا تختلف في تصويرها للحياة المثالية. ثم جاءت محاولة مور صرخة احتجاج عارمة على ما هو قائم في زمانه اذ استهدفت الدين الواحد والايمان بالرب الواحد انها محاولة شبيهة بمحاولة القديس اوغسطين (في مدينة الله) من حيث الاطار العام انما فصل فيها مور بشكل اكثر اتساعا من اوغسطين، لكنه لم يقارنها مع مجتمعات فاضلة اخرى او غير فاضلة مثل ما فعل ارسطو والفارابي واوغسطين.

اما عالم الاجتماع الالماني رالف دارندروف - على الرغم من علمه بأن اليوتوبيا من نسيج الخيال - فإنه عدها ابنة واقها ومتفاعلة مع ما فيها. وقد استخدم المجتمع الشيوعي للبرهنة على رأيه في اليوتوبيا. وعلى الرغم من طرح الفلاسفة لموضوع اليوتوبيا وعدوه من نسيج الخيال ويهدف تغيير المجتمع بسبب فساد الواقع واضطراب الحياة، الا ان دارندروف وجد عندما تظهر اليوتوبيا الى حيز الوجود والتطبيق فإنها تكف في مطالبتها عن تغيير الواقع، وتؤكد على التضامن الداخلي والتعاون والتوازن والاستقرار بل حتى تعزل نفسها عن العالم الخارجي وبذا تدخل اليوتوبيا الى عالم الانغلاق والتوقع بعدما كانت تطالب (قبل ظهورها الى حيز الوجود) بالاحتكاك مع العالم الخارجي وتغيير الواقع المتأزم وقد ارجع دارندروف ذلك الى خوف اليوتوبيا (المجتمع الشيوعي) من رياح التغيير لانها ضعيفة امامه.

بينما جاءت محاولة بوير رافضة لليوتوبيا جملة وتفصيلا بسبب عدم واقعيتها بل انها من رغبة العارفة ذاته وليس من واقع الحياة. في حين عدها مانهايم لاتعدو عن كونها افكار متسامية توجه السلوك الانساني نحو غايات مثل.

اخيرا تناول ريمون آرون ظواهر اجتماعية بعيدة المدى سادت في القرن التاسع عشر وهي اليسار السياسي والثورة البروليتارية وعدها اساطير منسوجة من خيال مفكرها لاهداف لها سوى تحدي القيم الاخلاقية السائدة وتهشم التقاليد القومية في اوروبا، وعدها ايضا ظواهر مصاحبة للثورة الصناعية والفرنسية. ثم عد الثورة اسطورة مصاحبة لظهور الفلسفة الاشتراكية والنظرية الماركسية.

وقصارى القول في موضوع اليوتوبيا : انها جاءت مختلفة بين طروحات الفلاسفة من طروحات علماء الاجتماع اذ قدم الفريق الاول (الفلاسفة) تصورا خياليا لبناء مجتمع فاضل

كرد فعل لظروف اجتماعية متصارعة ومأساوية تهدف التغيير الاجتماعي ، بينما جاءت طروحات الفريق الثاني (علماء الاجتماع) بمعالجة اليوتوبيا بعد ظهورها الى حيز الوجود وتقدها لانها عزلت نفسها واغلقت اطارها وجعلت مجتمعها عليا بعد ان كانت (قبل التطبيق) تبحث عن التغيير والاحتكاك الاجتماعي. وهذا لا يمكن عده اختلاف في وجهات النظر بين الفريقين بل ان الاختلاف حصل في فترتين مختلفتين لليوتوبيا وهي قبل ظهورها الى حيز التطبيق وبعده اذا اختلفت في اهدافها وسبل تطبيقها.

وعموما سواء أنت افكار اليوتوبيا قبل التطبيق او بعده فأنها احد روافد المعرفة الاجتماعية وبالذات الرافد المثالي.

٢ / أ- العقيدة الاجتماعية (الايدولوجي) :

من ابرز اهتمامات علم الاجتماع هي عقائد الانسان وما تنطوي عليه من افكار واساطير ورموز وكل ما يمثل الفعل الجمعي من الناحية المثالية ، وقد ارتبط مفهوم العقيدة الاجتماعية بمفهوم الطبقة الاجتماعية وبخاصة مشاعرها واحاسيسها وما تقوم بتلوين افكار وآراء ومصالح الطبقة وقد اكد هذه الحقيقة كارل ماركس وهناك من سبق كارل ماركس في دراسة العقائد الفكرية كل من جون ميلر وروسو وفرويد والفلاسفة امثال لوك وهوبز ويكون الذين اشاروا الى حقيقة تجذر افكار الانسان في احاسيسه الخام وشمول عقله لمجموعة افكار وعقائد وهنا تصبح العقيدة علم لهذه الاشتقاقات .

بعد هذه الالامعة الخاطفة اذهب الى تحديد مفهوم العقيدة حسب نظرة كارل مانهايم التي انطوت على ما يأتي (انها مجموعة افكار تعبر عن اسباب وجود طبقة اجتماعية معينة او تعكس ظروف وجود مجتمع في فترة زمنية محددة^(١٧) . وقد اسماه بالتحديد الشامل مثل عقيدة البرجوازية الليبرالية التي تهم كافة مصالح البرجوازيين ولا تمثل مصلحة البرجوازي الفرد. اي انها لا تمثل النظرة الضيقة بل الشاملة لكافة افراد الطبقة البرجوازية . وفي الوقت ذاته جزأ مانهايم هذا التحديد الى جزئين الاول يمثل (التحديد الموقعي للأفكار المضادة) والثاني يمثل جميع وجهات النظر بما فيها نظرة الفرد المتكلم .

ثم طرح تحديداً آخر سماه (بالتحديد الخاص) الذي يختلف عن الاول لانه عبر عن المنطلق النفسي للفرد موضحاً اهدافه المستترة من خلال كشف مصالحه الشخصية الحقيقية التي يخفيها او ينكرها امام الناس .

وهناك المنظر الفرنسي (رمون آرون) الذي حدد العقيدة على انها فوق الافراد نحو اهداف تعبر عن افكارهم ومشاعرهم بشكل تلقائي دون ممارسة قهر او الزام خارجي بل بدافع رغبتهم الخاصة وافكارهم المشتركة بحيث يجدون ذواتهم ومعانيهم فيها ويلتصقون بواسطتها فعلهم الحاضر معبرا عن ماضيهم ومستقبلهم^(١٧).

ثم هناك تعريف جيمس ميكسي (عالم اجتماع امريكي معاصر) مفاده (مجموعة افكار تعبر عن المشاعر الالته والمهضومة لشريحة اجتماعية معينة تمنح افرادها قدرا من القدر الموجه نحو البناء الاجتماعي القائم في المجتمع ومعبرة عن اهداف مشروعة ومقبولة من قبل الفعل الجمعي)^(١٨).

وهناك رالف شولز الذي حدد الايديولوجيا على انها نخط في المعتقدات التي يعتنقها الافراد ويتم بواسطته الوصول الى قناعات عالية فيما يخص تعزيز او تبرير او تحفيز معاييرهم او قيمهم او مواقفهم او سلوكهم^(١٩).

بعبارة اخرى تنطوي الايديولوجيا على مجموعة من المعتقدات الناضجة ، مكونة نمطا فكريا موجها لمواقف الفرد تجاه الاحداث التي تواجهه في مسيرته الفكرية والسياسية والدينية مثل الايديولوجيا الكاثوليكية او الاشتراكية.

بينما عرفها فرانسيس بيكن (احد مفكري عصر التنوير في فرنسا) على انها (عملية تأثير الافكار على العطاء البشري)^(٢٠).

اما كارل ماركس فقد طرح نظريتين مزدوجتين لما معنيان مشتركان تحضان المفهوم السياسي وهما : ١ - ان الايديولوجيا اصبحت متساوية في امتدادها مع الافكار المنحرفة التي تستخدمها الطبقة الحاكمة كسلاح ضد الجماهير المضللة والمنخدعة والمستغلة . ٢ - كذلك وصلت الايديولوجيا الى شرح مظاهر الشعور المضلل او الكاذب او المنخدع للدفاع عن النفس من قبل الطبقة الحاكمة لانها لا تريد ان ترى الواقع كما هو^(٢١).

وفي كتاب الايديولوجية الالمانية لماركس استخدم كلمة ايديولوجيا ليشير بها الى القانون والسياسة والافكار ووعي الناس بالاشياء ومجتمعهم واللغة التي تتخلل كافة جوانب الانتاج الروحي والعقلي للفكر والسلوك . ويستخدم ماركس نفس المفهوم عن الايديولوجيا في مقدمة كتابه عن (الاسهام في نقد الاقتصاد السياسي) حيث يذهب الى ان الايديولوجيا تتضمن الاشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية داخل

المجتمع . ويتوضح في سياق حديث ماركس في الكتاب المذكور انه يوسع مفهوم الايديولوجيا ليستغرق العلم ومختلف جوانب الثقافة داخل المجتمع . وطبقا للنظرية الماركسية نجد ان الطبقة المسيطرة على وسائل الانتاج داخل المجتمع الطبقي هي التي تسيطر على وسائل الانتاج الايديولوجي في نفس الوقت ويؤكد ماركس في دراسته عن الايديولوجيا الالمانية ان افكار الطبقة الحاكمة في كل عصر هي التي تسود او تصبح النموذج السائد داخل المجتمع وهذا يعني ان الطبقة التي تحكم في القوى المادية تحكم في نفس الوقت في القوى العقلية . وهكذا تكون الايديولوجيا داخل المجتمع الطبقي هي مجموعة من الافكار والتصورات الواعية التي تكونها الطبقة الحاكمة عن الواقع والتي تتفق مع موقعها او وضعها داخل المجتمع كما تتفق مع مصالحها . واذا كانت الطبقة الكادحة عاجزة عن خلق فكرة وايديولوجيا خاصة بها او عاجزة عن الانتاج الفكري والروحي نتيجة لاغترابها وانفصالها عن وسائل الانتاج ونتيجة لوضعها داخل خريطة القوى داخل المجتمع فإنها سوف تتمتع بالضرورة ايديولوجيا الطبقة الحاكمة وهذا ما ادى ماركس الى القول بأن الايديولوجيا هي الوعي الزائف بالواقع الذي يتسم بالفساد والانحياز والاستغلال يضاف الى هذا فان الايديولوجيا في نظر ماركس تمثل النظرة الخاطئة او المتحيزة للتاريخ الانساني وهي مخدر الشعوب^(٢٢) .

يقول رينهارد بندكس ان عصر الايديولوجيا قد بدأ في اوربا مع تعظيم اساسيات التنظيم القطاعي الذي ساد خلال فترة العصور الوسطى ومع ظهور ثقافة التنوع او التعدد الثقافي والتي يقصد بها (بندكس) تلك الثقافات التي تسمح بتعدد الافكار والآراء وبالاختلاف في المنظورات ووجهات النظر وهذا يعني ان ثقافة التعدد على حد تعبير بندكس تتضمن حرية الفكر والتفكير ويؤكد هذا المفكر على ان عصر الايديولوجيا هو تعبير مرادف لمصطلح ثقافة التنوع او التعدد .

ويميز برجر وتوماس يـمن نوعين من المواقف الثقافية المواقف التي لا تسمح بالاختلاف والتنوع في الرأي والفكر وهي ما يطلقان عليه المواقف الثقافية الكابتة او الاحتكارية . اما النوع الثاني فهو تلك التي تسمح بالتعدد والتنوع والاختلاف . ويذهب الباحثان المذكوران الى ان خير مثال على النوع الاول من المواقف مايسود داخل الاتحاد السوفياتي والدول الشيوعية ، فثقافة هذه الدول تحاول فرض اتجاه ايديولوجي او فكري محدد تقهقه لآبناء المجتمع على انه التفسير العلمي الوحيد والمقبول للواقع .

اما ثقافة اوربا الغربية او المجتمعات الديمقراطية فهي غير مثال للمواقف الثقافية التي تتيح فرصة كبيرة لاختلاف نسق الافكار او الايديولوجيات. ويؤكد بندكس ان نشأة العلوم الاجتماعية كما نعرفها اليوم ارتبطت بظهور ثقافة التنوع وانا الجانب المتأخر من هذه الثقافة فلم يكن من الممكن ان تنشأ مثل هذه العلوم في ظل المواقف الثقافية القائمة للحريات^(٢٣). ومن نافذة القول ان اشير الى التحديد الذي يمثل الاسلوب المثالي الذي عد الافكار معبرة عن العالم الخارجي الى التحليل والفهم الكامل ضمن اطارها. اذ ان قسما من العلماء يعبرون عن افكارهم او افكار الآخرين وهذا احد اهتمامات علم الاجتماع وكما قال ولم اسحق توماس (ان الوضعية الاجتماعية تمثل حقيقة تنعكس على مؤثراتها وتبعياتها).

وهناك الاسلوب الاختزالي في تحديد مفهوم العقيدة الذي يراها (مجموعة افكار مصاحبة لظاهرة اجتماعية وناشئة عنها معبرة عن مضامين تلك الظاهرة وحجمها ونشاطها داخل المجتمع).

في الواقع تعبر العقيدة عن الميكل النظري العام لافكار ورموز وأسطورة الحركة الاجتماعية او الطبقة الاجتماعية او العنصر البشري (عرق) او حزب سياسي تهدف التطبيق مستقبلا.

وهناك تحديد يمثل الفلسفة الاجتماعية يوضح الافكار المنبثقة عن الادراكات والمشاعر الانسانية.




اما الوظائف الاجتماعية للعقيدة فأنها تقوم بترديد افراد الطبقة او العرق او الحزب في اطار تضامني وتكافلي من اجل بلورة حركة اجتماعية تعبر عن طموحهم واهدافهم ومصالحهم الجمعية وترجى بؤسهم ومضالمهم واضطهادهم في المجتمع مستخدمين كرماد اساسية في نقد السياسة الاجتماعية في المجتمع وتقوم ايضا بوظيفة الطاقة المعنوية في تفعيل وتحسيس الجماعة المضطهدة من اجل تنظيم مناشطهم حول رموز الحركة السياسية او الجماعة العرقية او الطبقة الاجتماعية معبرة عن حقوقهم واهدافهم. فضلا عن كونها احدى اساليب الاصلاح الاجتماعي. على الا تنسى ان وظيفة العقيدة الاجتماعية تقوم بعمل الآلية الحركية في تحديد مفهوم (هم) ومفهوم (نحن) ومفهوم (جانبنا) ومفهوم (جانبهم) اي انها تعبر عن الجانب الابيض والجانب الاسود واهمال الجانب او الجوانب الوسط بمعنى اخر انها تعزز التضامن الداخلي ضد الخطر الخارجي او تحمس الجماعة والحزب لكي تعدد الحدود الفاصلة بينها وبين الآخرين خارج الجماعة او الحزب.

اخيراً قد يحصل افساد عقائدي او تشويه فكري عندما تستغل العقيدة لتحقيق مصالح ومآرب خاصة وشخصية وتهمل المصالح العامة وقد يبدأ الافساد من تشويه فكرة واحدة ومن ثم تأخذ بالانساع والانتشار داخل المجتمع بأكمله او داخل الثقافة الاجتماعية وهذه كارثة ثقافية تحطم العقيدة الفكرية لانها سخرت لمصالح المصلحة الخاصة الفردية وهذه احدى الاخطاء العقائدية^(٢٤).

هناك اصطلاح جديد ظهر في علم الاجتماع طرحه لويس كوس (منظر امريكي معاصر) سماه (الاختزال الايديولوجي) الذي انطوى على الأسس الاستراتيجية التي يتضمنها الصراع في علم الاجتماع الامريكي الذي يعبر عن المشكلات الاجتماعية الانحرافات السلوكية التي سادت المجتمع الامريكي والتي درست ميغانيا، لكن موقف المفكرين الاجتماعيين كان من الناحية العقائدية (الايديولوجية) قد اتخذ نوعين هما: اما متعاطف مع الصراع او مضاد له. وفي كتاب روبرت فردريك (علم الاجتماع علم الاجتماع) وفي كتاب الفن كولدنر (الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي) اللذان صدرا بعد عام ١٩٧٠ اكدا ايضا على الاختزال الايديولوجي من خلال تأكيد الاول على المنهج الاحصائي والاستخدام المكثف على (الاحكام القيمية) وعلى (التطورات التقنية) و (الحاسوب الالي) ووضح الكتاب الثاني مذهب الوضعية الجديد في امريكا^(٢٥).

المقصود هنا بالاختزال الايديولوجي هو تحويل الاستراتيجية الفكرية والنظرية من النظرة الشاملة الى الجزئية ومعالجة العضلات والمشكلات الانسانية الى اشكاليات جزئية تخص شرائح اجتماعية صغيرة الحجم تواجه اعتلالات اجتماعية ظرفية تدرس عن طريق المنهج الاحصائي الذي يتم فيه تحويل الانسان الى ارقام توضع في جداول احصائية لاتعبر عن المشاعر الانسانية والاحاسيس البشرية بل مجرد جزء من تقنية متطورة بعيدة عن وجود الانسان الفكري والثقافي والانساني.

بعد ان حددنا مفهوم (الايديولوجيا) من قبل بعض العوالم استعين برسم قدمه رالف شولز يوضح علاقة الايديولوجيا بالقيم والمواقف وهي كما يأتي :

الاشتراكية			الايدولوجيا او نسق المعتقدات
الديمقراطية	العدالة	المساواة	القيم او الاهداف
			المواقف

من اجل توضيح مكونات هذا المرتسم نقول ان الايدولوجيا الاشتراكية تضم قيميا تدل على المساواة والعدالة والديمقراطية ، وتنطوي القيم الاشتراكية على مواقف متعددة ومتنوعة منها المساواة الاقتصادية والعدالة الترتيبية وحق التصويت العام في الانتخابات وغيرها من المواقف السياسية والدينية والاقتصادية .

لكن على الرغم من تباين مضامين واهداف الايدولوجيات فان هناك قاسما مشتركا بينها وهو مايلي :-

- 1- لا تخلو اية ايدولوجية من اشتغالها على موضوع البحث عن اصل الكون وبنية العامة وعناصره ونواميسه وهذا ما يطلق عليه بالعقيدة الكونية .
- 2- لا تخلو الايدولوجيات الدينية من نسق المعتقدات الخاص بالخوارق الطبيعية .
- 3- يكتسب الفرد تعامله الكونية من اسرته او رجال الدين او المؤسسة الدينية او التربوية وبخاصة اكسابه المعرفة عن الوجود واغراض الحياة وما شابه .

ثمة ظاهرة تحدث عن العقائدي طرحها (ايرك هوفر) صاحب كتاب (العقائدي الصادق) الذي اوضح فيه العقائدي الذي يترك عقيدته ويذهب الى عقيدة ثانية ، موضحا في ذلك ان انتقاله للعقيدة الثانية يخضع لشروط اهداف الاولى والثانية معا . اذ يجب الا تكونا متناقضتين او متطرفتين بل يعتنق عقيدة جديدة تكون قريبة للاولى او مشتركة معها في بعض قيمها ومعاييرها واهدافها اي لا يعتنق عقيدة تتضمن قيميا ومواقف

ومعتقدات كان رافضا لها عندما كان معتقاً للعقيدة الأولى . وهذا ما سماه هوفر بالعقائدي الصادق (٢٧) .

لكن مع ذلك فأن هناك من يتحول من عقيدة سياسية الى أخرى مناقضة لها في المتقد والموقف والقيم وقد يكون هذا التحول المتطرف في الاعتناق معبرا عن عدم صدق الانتفاء لكلا العقيدتين بسبب غلبة المصالح الذاتية والمادية على هؤلاء فيغيروا عقيدتهم بشكل متطرف مثلاً يغيروا ملابسهم (ان جاز التعبير) وهذا يكشف زيف الاعتناق العقائدي للأيديولوجية الأولى ويعكس بطلان اعتناقه للعقيدة الثانية وبذا فإنه يمثل العقائدي المزيف او (الاعتناق العقائدي الباطل) . ان مثل هذه الاعتناقات المتناقضة تسود الفئات المصلحية والانتهازية والمكسبة والوصولية التي تتزايد اعدادها في المجتمعات المختلفة والمجتمعات غير المستقرة في نظامها السياسي فضلا عن كون هذه الفئات تجري وراء اهدافها الخاصة بوساطة تبني كاذب لقيم ومعايير عقائدية تتمتع بنفوذ سياسي مؤثر في مجتمعها فيحصل تبني كاذب مزدوج من كلا الطرفين من جانب البناء العقائدي (ينمو) عقيدته بعناصر هزيلة وضعيفة في اعتناقها ومن جانب الوصولي والانتهازي الذي لا يكو مؤمناً بشكل صادق بعناصر العقيدة) فيحصل بالتالي انيار لماراة البناء العقائدي فتفقد الأيديولوجيا على نفسها تماماً بحيث لا تستطيع النوض بذاتها مستقبلاً بسبب هشاش ببنائها واكذوبة او عدم مصداقية انتفاء اعضائها .

وكذا دلقت الى مدار مفهوم الأيديولوجيا واجهنتي رؤى جديدة ومتباينة منها رؤية فلوريدو باريتو (عالم اجتماع ايطالي F. PARITO) الذي اهتم بدراسة الفعل السلوكي للفرد اذ قسمه الى قسمين ، الاول بناء على الدوافع والعواطف والغرائز الانسانية وأسماءه (البواني) والقسم الثاني بناء على ما تطرحه عناصر البواني من آثار وانعكاسات فأسماه بـ (المشتقات) اي التي تم اشتقاقها من الدوافع او العواطف او الغرائز . ومن بين الاشتقاقات السلوكية التي طرحها وناقشها باريتو هي ردود الفعل الانتقائية الكلامية التي تبدو او تظهر على شكل توضيحات وتبريرات لاهداف او اغراض السلوك المنحرف من اجل كشف مقاصد ومرامي قيام الفرد بهذا التصرف . اقول ان الفرد الذي يبرر او يعزز او يفسر اسباب قيامه بسلوك معين فإنه يقوم بتحميل سلوكه بوساطة عبارات منمقة وكلام براهني مسند .

والأيديولوجيا في نظر باريتو ماهي سوى (اشتقاق) تبريري وتبريزي لسلوك تصرف به الفرد معبرا فيه عن دوافعه وعواطفه وغرائزه (البواني) وهذا يشير الى ان الاشتقاق يشبه

ديك الرياح (إداة على شكل ديك لظهور اتجاه الرياح) (حسب تشبيه بارتو) أي ان الايديولوجيا تنتج حسب اتجاه البواقى . بعبارة أخرى ان البواقى تعبر عن الدوافع الذاتية الوجدانية الغرائزية ومن ثم تأتي الاشتقاقات (والايديولوجيا احداها) بتياب متبدلة وألوان متنوعة . أي يأتي الفرد المؤدلج برود فعل كلامية متمثلة بالتبريرات او التعزيزات المنطقية والعقلانية من اجل اسناد اعتناقه لايديولوجية معينة ، فالكانتوليكي والارثودوكسي والشيوخي يكون متحمسا لعقيدته ومنتهص بها ولا يقبل الطعن فيها من خارج المتمعين اليها هذا التحمس المنفع مرده دافعهم التابع من احد بواقيمهم (على الرغم من اختلاف اتناهم العقائدي فانهم مشتركين في دافعهم الوجداني والذاتي) .

ويضيف بارتو الى ما تقدم فيقول ان الجزء الاكبر من افعالنا الاجتماعية تمثل التصرف غير العقلاني واللامنطقي بل يخضع للمؤثرات العاطفية والوجدانية التي لاستقر على قاعدة واحدة بل تتعارض وتتضارب في مساراتها واهدافها التي تجعل من فعل الفرد الاجتماعي متناقض ان لم يكن متضارب في آن الرقت . وانسجاما لهذا التفسير السلوكي الذي قدمه بارتو ثم استخدامه في موضوع الايديولوجيا اذ يوصفوها على انها انعكاس للدوافع الوجدانية غير المستقرة الامر الذي يجعل من افعالنا غير منسجمة ايضا واذا حصل ذلك فإن ردود فعل كلامنا وتفكيرنا يكون غير منسجما تباعا لاننا نذهب لتبرير او تعزيز افعالنا غير المنسجمة ولا نعترف باغلاطنا او تناقض افعالنا فتزيد من العبارات والشعارات ، والمصطلحات التبريرية لتجعل ونمنق افعالنا بعبارات رنانة . انه دفاع كذبي عن تصرف سلوكي وجداني وهذا يوضح لنا ان المشتقات (الايديولوجيا والخطب والكلام) نادرا ما تكون منطقية دقيقة في الحسابات المنطقية وفي المجال التجريبي او الاقيسة الرياضية لانها تعرض او تكشف الدوافع والتبريرات والتجميلات والاختلاقيات والمثاليات لنوع من السلوك المحفز من قبل بواقينا .

واذا تبدلت بواقينا فإن النظريات العلمية الزائفة (تلك التي تعبر عن الدوافع والارغبات والتبريرات والمثاليات للسلوك الانساني وهذا يعني انها لا تدرس الواقع بدقة بل انها تبرروتنق مآثره) لنا فأتنا نجد في العلوم الانسانية نظريات تعبر عن السلوك الانساني او الظاهرة الاجتماعية من زوايا متناقضة ومتعارضة لانها انطلقت من بواقى منظرها فجاءت بنتائج متناقضة بعيدة عن المنطق والعلاقة السببية والتفسيرات العقلية فهي اذن نظريات (علمية) زائفة لا تعبر عن الحقيقة الحقة .

نعود مرة ثانية الى الايديولوجيا ، فنقول انها توافق مع مؤثرات وسائل الاتصال بالجماهير (صحف ومجلات وتلفاز ومذياع) اذ يستخدم الاثنان الاسلوب الكلامي واللفظي في التأثير على المستمع او المشاهد ، فضلا عن استخدامها السلطة كوسيلة للتأثير على الجماهير دون الاعتماد على البراهين المستندة متناسين حقيقة مفادها اذا اردنا تغيير المشتقات علينا ان نغير بواقينا اي تغيير دوافعنا او مشاعرنا او غرائزنا وهذا امر مستحيل ان لم يكن عسير. لان تدمير البواقى يؤدي الى تدمير المشتقات او تغيير الاولى يعني تغيير الثانية .

وفي ضوء ما تقدم يقول بيترم سروكن (عالم اجتماع روسي حديث) ان نظريات التقدم والتضامن والديمقراطية والعدالة والاشتراكية والقومية تمثل مشتقات غير منطقية وهذه الصفة لانجملها تختلف كثيرا عن السحر البدائي والمعتقدات الدينية لان الاخيرة تشتمل على التحمس والتعصب مثلا موجود عند الديمقراطي والاشتراكي والقومي وغيره من المؤدلجين. وأن كل تحيز واعتناق عقائدي يمثل التطرف وعدم التعقل الذي بدوره يدفع المؤدلج الى العنف والعدوانية والاضطراب في سبيل الدفاع عن معتقده. ان ما كشفه باريتو- الكلام لسروكن - هو انه كشف النصوص غير المنطقية التي سادت نظريات كل

من علماء الاجتماع القدامى امثال اوكست كومت وسبنسر وهنري مين التي اوضحت عدم تساوقها أو تناقضها الذاتي وزيفها وعلان اهدافها . ان المفاهيم التي اتى بها علماء الاجتماع القدامى مثل التقدم والتطور والديمقراطية والاشتراكية والعدالة والقانون والحقوق الطبيعية والاداب العامة ماهي سوى مغالطات وتضليل ومظاهر خادعة وخرافات فجأة انها ضرب من ضروب المشتقات غير المنطقية لكنها لابسها ثياب تماشى مع او تمثل زي العصر الذي تعيش فيه وهذا هو مبرز الاختلاف بينها .

ولاغرومن نظرة باريتو اليها على انها تمثل ردود فعل جزئية لسلوكنا وانما تمثل (ثيروموتر) مضلل اذ ان المشتقات تنحصر لتحركات البواقى التي تكن خلقها فالاشتقاق يمثل مؤشر الرواز (ثيروموتر) والبواقى تمثل معدل الحرارة والتي تؤثر وتحرك مؤشر الرواز وبذا تكون التقلبات والتبدلات التي تحصل في المشتقات هي تحصيل حاصل للتقلبات والتبدلات التي تحصل في البواقى ، ويحتم باريتو حديثه عن الخداع الايديولوجي وعدم عقلانيته فأنه يقول على الرغم من كل ما تقدم فأن هناك شيئا من الكفاءة والدقة فيها لانها ليست سيئة بشكل مطلق ودائما^(١٢) .

ان سياق البحث يلزمي الا اغفل بهذا الصدد ماطرحة ادولف كوست (١٨٤٢- ١٩٠١- من تمييز بين الحقائق التاريخية ذات الظواهر الايديولوجية التي تعني ظواهر غير عملية تمثل الاداب والفن والشعر والفلسفة والعلوم النظرية غير التطبيقية التي ليس لها اصناف مفيدة او نافعة ، والحقائق الاجتماعية التي تنطوي على الظواهر الحكومية والانتاج الاقتصادي للسلع الضرورية وكذلك المعتقدات ، والتضامن الاجتماعي . ثمة حقيقة جوهرية مفادها ان الظواهر الايديولوجية لا ترتبط مع الحقائق الاجتماعية لانها مستقلة لا يعتمدان بعضها على بعض وقد طرح كوست اربعة حالات لتوضيح هذا الاستقلال وهي ما يأتي :

١- ظهور الظواهر الايديولوجية في المجتمعات الضعيفة او الاقل بأسا اي ان المفكرين والمبدعين والعقائدين برزوا بشكل فاعل وناشط في المجتمعات غير القوية فاليونان الصغيرة (الاغريق) انجبت اعظم واذكى الشعراء والفلاسفة والمثقفين والفنانين قدموا افكارا وطروحات وعقائد غزيرة وناضجة ، لكن على الرغم من النضج الفكري في المجتمع الاغريقي فإنه لم يكن مجتمعا متطورا بنفس درجة التطور الفكري الذي وصل اليه ، لكن الرومانيون كانوا اكثر اهمالا للاعمال الفكرية والعقائدية وأقل تمدا من الاغريق والمصريين القدماء لكنهم نجحوا بتفوق في تنظيم اكبر وأعظم الحكومات وأقامة العدالة وتنظيم الجيش وبناء مؤسسات اجتماعية رصينة (ظواهر اجتماعية) لكنها كانت فقيرة في الانجاز الايديولوجي قدموا خدمة جليلة لمجتمعهم اكثر مما خدمه المجتمع الاغريقي .

وفي القرنين الخامس والسادس عشر كانت ايطاليا وفرنسا تمثلان السمو الفكري والعقائدي لا يضاهيها احد في الاعتبار الايديولوجية وبخاصة اذا ما قورنتا مع المانيا وهولندا وانكلترا التي كانت معروفة بتقديمها التجاري والتنظيم الرسمي - الحكومي والمؤسسة الدينية والتنظيمات السياسية على ما هو سائد في فرنسا وأيطاليا .

٢- ظهور المثقفين والعلماء والشعراء والفنانين في مرحلة الفساد او الوهن الاجتماعي اكثر مما يظهر في مرحلة التقدم الاجتماعي وهذا ما وجدناه في ايطاليا ابان عصر التنوير او عصر النهضة .

٣- تتجه الحقائق الايديولوجية نحو الاطر الكونية والعالية بعيدا عن السيات الاجتماعية المحددة والمتميزة لمجتمع معين او المجتمع الذي ظهرت ونشأت فيه . وهذا يعني انه في الامكان ظهور ونشوء نزعات وعقريات وتبوغ ايديولوجي متباين ومتنوع ضمن المجتمع الواحد او ضمن العرق (الرس) ، الواحد وفي مرحلة تطويرية واحدة .

بينما هناك حقائق اجتماعية تعكس المجتمع الذي ظهرت ونشأت فيه عاكسة حسناته وخواصه ومعاييره وقيمه موضحة سماته العرقية والقومية. وهذا مفقود في الظواهر الايديولوجية.

٤- تنافر اخر بين الظواهر الايديولوجية والحقائق الاجتماعية يعكس عدم استمرارية الاصل وعلودية تقدمها واضطراب مسيرتها وتطورها ، وتقلب ظهورها اذ تختفي وتظهر بشكل عشوائي وبطرق غريبة وباطوار شاذة متخذة طور التباهي تارة وطور الاقول تارة اخرى بينما لا يحصل مثل هذا مع الحقائق الاجتماعية اذ تستمر في وجودها وتؤكد على تقدمها وتتظم في مسيرتها ولا تخضع لاطوار عشوائية مضطربة .

معنى ذلك ان الحقائق الاجتماعية مستقلة عن الظواهر الايديولوجية ولا يوجد تأثير بينها . اذ ان الفنان النابعة والمبقر لا يغير شيء من الظواهر الاجتماعية فالانجازات الفنية في الفكر والعلم التي قدمها كل من فيثاغورس في الحساب واينستون في الذرات ونيوتن في قانون الجاذبية الارضية وداروين في النشوء وارتقاء واغلاطون في الفلسفة ؛ لم تكن معروفة من قبل عامة الناس او الجمهور لذلك لم تؤثر فيهم واذا اختفت هذه النظريات فان هذا سوف لا يلفت نظر عامة الناس ولا يعتبر الظواهر الاجتماعية . وقد يعود ذلك الى ان الظواهر الايديولوجية هي من صنيعه وانتاج الفرد بالدرجة الاساس (وفي احسن الحالات تتضمن عدد محدود من الافراد ، تعبر عن مصالحهم وحاجاتهم) بينما تنطوي الحقائق الاجتماعية على نظام تقسيم العمل والمناشط الجمعية والحاجات المشتركة بين شرائح اجتماعية كبيرة وصادرة عن مقترحات مشتركة ايضا .

كل ذلك يوضح لنا انفصال واستقلال الحقائق الاجتماعية عن الظواهر الايديولوجية (٢٨).

اخيرا يفيدنا في معرفة نمو وانتشار الايديولوجيات لوجياس يوجلي عندما قال (من ابرز العوامل المسؤولة عن نمو وانتشار ايديولوجية المساواة والديمقراطية والعدالة هي حجم السكان وكثافته وعدم تجانس فئاته السكانية وسرعة الحراك السكاني . جميع ذلك يؤثر في ذبوع الايديولوجية اذ ان ازدياد هذه الصفات السكانية تعني ان السكان يميل الى تسهيل مهمة ذبوع وانتشار نفوذ شعبية ايديولوجية تعني ان السكان يميل الى تسهيل مهمة ذبوع وانتشار نفوذ شعبية ايديولوجية المساواة والديمقراطية والعدالة (٢٩).

بعد هذا الاستطراء لمفهوم ووظيفة الايديولوجيات عند المنظرين الاجتماعيين اود ان
اناقش ماجاه به هذا الباب من طروحات فكرية ومنطقية ابتدؤها بالتحديدات : اذ جاء
تعميد كارل مانهايم عاما وشاملا لانه انطوى على الافكار التي توضح اسباب وجود مجتمع
معين في فترة زمنية معينة ، ولم تتحدد بفتة اجتماعية محددة او طبقة اقتصادية واحدة او
حزب سياسي خاص ، على عكس ماجاه به ريمون آرون الذي قصره على فتة اجتماعية
صغيرة (في حجمها) فترجم حاجاتها الفكرية والوجدانية من اجل اثبات وجودها المادي
في الحياة الاجتماعية المستمرة (من الماضي مارا في الحاضر وصولا الى المستقبل) وهذا فرق
اخر بين آرون ومانهايم اذ اوضح الاول معرفة اسباب وجود طبقة او مجتمع معين ، بينما لم
يهم الثاني بهذا ، بل اراد ان يربط وجود فتة اجتماعية صغيرة بماضيها ومستقبلها .

بينما كان تعميد شولتز معبرا عن المعتقدات وليس الافكار عند بعض الافراد لتحديد
مواقفهم امام الاحداث التي يواجهونها .

في حين عبر ميكسي عن المشاعر الالفة لفتة اجتماعية تم اضطهادها وحرمانها من
حقوقها فتدافع عنها بوساطة افكار تعبر عن مشاعرها الالفة ، وحقوقها المستلبة وتناول كارل
ماركس ايضا موضوع تحول الايديولوجيا الى سلاح قوي بيد الطبقة الحاكمة للتأثير على
عامة الناس وبالقوت ذاته للدفاع عن مواقعهم العليا .

مثل هذا التباين في تعميد مفهوم فكري واجتماعي يوضح لنا تباين منطلقات المنظرين
المذكورين اعلاه وفي الان ذاته يوضح نظرة الفئات الاجتماعية لافكارهم ومعتقداتهم .

وفي ضوء ما تقدم يمكن اعطاء صورة عامة عن الايديولوجيا على انها افكار ومعتقدات
لافراد ترجمت فيها حاجاتهم الفكرية والوجدانية التي تثبت وجودهم في الحياة الاجتماعية
ورغبتهم في البقاء دون معاناة او هضم حقوقهم من قبل جماعات اخرى . فهي ادت وسيلة
فكرية للدفاع عن وجود جماعة اجتماعية . اي انها ظاهرة فكرية مصاحبة لظواهر اجتماعية
(كأن تكون مصاحبة لحزب سياسي او حركة اجتماعية او قومية معينة او عرق خاص او طبقة
اقتصادية او مجتمع بكامله عند صراعه مع مجتمع اخر) فهي اذن لا يمكن اعتبارها ظاهرة
ثقافية تصبغ بشكل عفوي ، بل انها تظهر نتيجة معاناة مجتمع للدفاع عن نفسه ، اي انها
احدى الوسائل الفكرية الدفاعية التي يستخدمها الانسان لاثبات وجوده وضمان حقوقه .
بعبارة اخرى انها تساعد افراد الجماعة على التماسك الداخلي وعدم تفرقهم لكي يتحدوا في
مواجهة التحديات والاضطراب الخارجية .

عند هذا الحد تكون الايديولوجيا ضرورية لكل جماعة تريد ان تبني نفسها بنفسها وتقوي بنائها في مرحلة بنائها الاولى . ولكن بعد ان يرتفع ببناء الجماعة الفكرى والاجتماعي فان هناك حالات منحرفة تقوم بها فئات استحواذية تملك مواقع سلطوية متميزة تستخر الايديولوجيا لخدمة مصالحها الذاتية فتضطرب المصالح العامة عرض الحائط وهذا ما اكد عليه ماركس في تحديده للايديولوجيا هذه الحالة تعكس الانفساد الايديولوجي لانه يمثل حالة انانية مريضة تسطو على ذخائر فكرية ومعتقدات اجتماعية يتق بها افرادها ويخضعون لها طوعية لايمانهم بها . لكن الاستحواذيون يسخرون هذا الايمان عند عامة الناس للمعتقدات والافكار الايديولوجية لدعن مواقفهم العليا وسليهم ارادتهم العقائدية لخدمة مآربهم الذاتية ودعم قدراتهم الفردية وتحويلهم الى قطع من البشر لا قرار لهم ولا رأي ، وهذا ما اسميه بسطو الاستحواذيين على المشاعر الصادقة في الاعتناق الفكري والمعتقد الايديولوجي . انه مرض فردي قائم على استغلال المعتقد الصادق لعقيدته من قبل المعتقد الزائف الذي سخر موقعه العالمي داخل العاهرة الايديولوجيا لخدمة مآربه وآمراضه المتشكلة في التسلط والظلمة والانانية لذا فانه لا يمثل مرضا فكريا بل فرديا . ولا مندوحة من ارى في طرح باريتو البالغ في كشفه عن حقيقة الايديولوجيا المتجذرة في الذات الانسانية بشكل مجرد ، الامر الذي لم يخضع طرحه لفئة او لطبقة او لمجتمع معين ، بل تحدث عن الفعل الفردي موضحا الجانب الايديولوجي المبني على رغائب وقرارات وعواطف الانسان ، ولا كانت الاخيرة غير مستقرة وتمثل الجانب الذاتي فان الجانب الاول (الايديولوجي) المرتبط بشكل تلقائي بالثاني بتأثره مباشرة فيكون ذاتي ومتقلب . اي لا يوجد انفصال بينها وبهذا لا توجد ايديولوجيا موضوعية تخدم الانسانية والوجود البشري ، بل وسع تعميمه هذا فذهب الى النظريات الانسانية وطعن فيها فقال عنها انها لا تمثل الواقع الاجتماعي لان الاخير غير منسجم او متوازن او متضامن ، وأن ما جاءت به هذه النظريات هو صورة مثالية مجتملة تعكس ذوات منظريها ليس الا .

ان رؤيتي تتفق تماما مع رؤية باريتو في هذا الخصوص لان المؤدلج لا يستطيع ان ينظر الى الواقع بعين مجردة وبمبدأ اخلاقي منفصل عن عقيدته التي اعتنقها وآمن بها . وفي هذه الخاصة لا يوجد فرق بين المنظر المؤدلج ورجل الدين والساحر البدائي في انتماءهم الى عقيدة معينة التي تصبغ رؤاهم وتحاليلهم ، فلا يكونون موضوعيين ولكني لا تناسق مع تعميم باريتو عندما ربط ربطا أليا بين البواقى والمشتقات في الفعل الانساني لانه (اي باريتو) في ربطه هذا قد الغى تأثيرات العقل التي لها اثر متميز عند المفكر او العالم غير المؤدلج . وعلى الرغم من وجود مشتقات صادرة عن بواقى الفكر او العالم ومافيا من

انعكاسات عديدة لفرائده ودوافعه ومشاعره يبقى الفعل العقلي عند الفكر او العالم غير المؤدلج بعيدا عن المؤثرات الذاتية وقريبا من التأثيرات العقلية وتجاربه الفكرية التي بدورها تفصل او تقطع الارتباط الالي بين يواني ومشتقات الفكر او العالم فلا يكون فكره ممثلا

لردود فعل كلامية تعكس التبريرات او التعزيزات المنطقية او العقلانية بل التوضيح والاستناد البرهاني الواقعي والمنطقي معا. وغياب ذلك لا يصبح فكره موضوعيا فيفقد مصداقيته ولا مرة من محاوره تميز ادولف كوست بين الظاهر الايديولوجيا والحقائق الاجتماعية : اذ ان الاولى فكرية - وفردية تعكس الابعاد الانسانية في بعض الاحيان ، وفي احيان اخرى تعكس التعصب العرقي او القومي .

بينما الثاني يكون واقعا واجتماعيا لا يصل الى الابعاد الانسانية او الرؤى ذات المدى البعيد . لكني اختلف مع كوست عندما عد الظواهر الايديولوجيا غير مستمرة بل محدودة في تقدمها ومتقلبة في اوجهها . لاننا وجدنا في علم الاجتماع على سبيل المثال لا الحصر اتجاهات فكرية ومدارس نظرية تعكس امتداد واستمرار الفكر الصراعى والوطني والبناني والرمزي . ووجدنا ايضا عمارة فكرية مترابطة بين المفكرين الذين عاشوا في القرن الثامن والتاسع عشر والعشرين ولم نجد انقطاع افكارهم على الرغم من وفاة المنظرين ونهاة تأثيرهم المباشر لكن عملهم النظري والفكري بقي سائرا حتى بعد وفاتهم .

وقد وجدت تناقضا في طرح كوست بين الفقرة الثالثة والرابعة اذ كيف تصل الظاهرة الايديولوجيا الى اطر ومديات عالمية وكونية (فقرة ثالثة) وبعدها كوست غير مستمرة في تقدمها ومتقلبة في اوجهها ومضطربة في مسيرتها وتطورها (فقرة رابعة) ان الفقرة الثالثة تلغي الرابعة .

وبالوقت ذاته اجد نفسي متساوقا مع قول كوست عندما اوضح بأن الفكر الايديولوجي يبرز بشكل مكثف في المجتمعات الفقيرة (اقتصاديا) وضعيفة في بأسها لان الفقر والحاجة والحربان يؤدون الى الخلق والابداع الفكري والعلمي اكثر مما هو سائد في المجتمعات الثرية والقوية بأسا .

اما مفاضلة كوست للانتاج الاقتصادي والتنظيمات الرسمية على الاعمال الفكرية فأني اشير الى ان وجود التقدم الاقتصادي والتخني وبناء المدن الكبيرة والجيوش الضخمة والاسلحة الفتاكة تدمر وتزول ويقضى عليها ، لكن الافكار والمعتقدات الانسانية لاتزول بزوال

افرادها او مجتمعا بل تستمر لقرون بعد موت اصحابها وفناء مجتمعا. فسقوط برلين (كمدينة حضرية) لم يتبعه سقوط افكار وفلسفات ونظريات العلماء الالمان. وأن سقوط مدينة بغداد على يد هولاكو لم يؤدي الى سقوط اوزول مفكرها وعلمائها بل ظلت اعمالهم الفكرية سائدة لحد الان وبالقوت ذاته اذا كانت الايديولوجيا تعبر عن مصالح طبقة اقتصادية واحدة او عن اغراض شرعية اجتماعية معينة او عن اهداف قومية او عرق معين او عن حاجات حزبية محددة فإن هذه الايديولوجيا تزول ولا تحل محلها فتنتهي بتفكك التنظيم الاجتماعي الذي تعبر عن مصالحه او حاجاته او اغراضه لانها لم تحم المصالح الانسانية ولا الفكر البشري بل ظهرت لخدمة فئة اجتماعية صغيرة وهذا لايساعدها على الدوام والبقاء في الوجود الاجتماعي. وقد حدث مثل هذا مع الايديولوجيا النازية التي عبرت عن المصالح العرقية - الالمانية وحصلت مع الايديولوجيا الفاشية التي عبرت عن المصالح القومية في ايطاليا وحصلت ايضا مع الايديولوجيا الشيوعية لانها عبرت عن طبقة اقتصادية واحدة وتركزت باقي الطبقات داخل المجتمع الامر الذي ادى الى انهيار النظام الاشتراكي في الدول الاشتراكية الاوربية وترك الايديولوجيا الشيوعية.

اقول ان كوست زكر على مايفيد عامة الناس اذ قال ماذا يستفيد عامة الناس من الاعمال الفكرية والعلمية؟ لكني اقول ان هذه الاعمال لا تقدم لعامة الناس او الجماهير الشعبية، بل للطبقة المثقفة والمتعلمة لخدمة الانسانية في البناء الفكري والتفني وأن الحقائق الاجتماعية عندما تكون اقليمية او محلية او خاصة يقوم معين فأنها لا تفيد ولا تنفي حقائق اجتماعية في اقليم اخر او مجتمع ثان لانها تمثل خبرة خارجية وأجنبية، بيد ان تراجم الاعمال الفكرية والعلمية تحم الانسانية جمعاء وتخرج من اطارها الاقليمي والزمني.

أخيرا: أود أن أقول تكون الظواهر الأيديولوجية مثالية في رؤيتها ولا تتسابق مع الحقائق الاجتماعية لذا نجد أنتماش الظواهر الأيديولوجية في مجتمعات غير مرفهة اقتصاديا ونجد أيضا تزايد الظواهر الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية ونقل في المجتمعات الاشتراكية بسبب تركيزها على الفكر الأيديولوجي. وتكون ظواهر الاجتماعية من نمط مقولب وعام ومقنن من قبل الفكر الأيديولوجي الذي يميل الى المثالية السلوكية والالتزام الفكري المنمذج.

ومواجه به س. بوجلي حول سبل ذبوع وانتشار الأيديولوجية الديمقراطية في مجتمع غير متجانس ديموغرافيا فإنه مصيب بذلك وأشير في هذا الخصوص الى أن انتشار نوع من

الأيديولوجية يعتمد على نوع المجتمع ، فالأيديولوجيا الديمقراطية لانتشر بسهولة في المجتمعات الاقطاعية والتقاليدية والمتخلفة وإذا حدث ذلك فإن مصاحباتها السلبية في الصراع والتزايدات والتدمير يكون كثيرا .

وعندما يكون التركيب السكاني غير متجانسا في فئاته فإن الأيديولوجيا الديمقراطية ضرورية ومفيدة له وتحلم عمارته الاجتماعية . وتكون الأيديولوجية القومية مفيدة في مجتمع متجانس اجتماعيا وقوميا وبخاصة إذا كان يواجه تحديات مباشرة في قومية مناهضة له أو عدو خارجي لا يريد له الاستقرار والسلام فإن ذبوع وانتشار الأيديولوجية القومية سهلاً وسريماً .

عندما نتكلم عن الأيديولوجيا وذبوعها علينا في الآن ذاته الحديث عن نهايتها في المجتمعات التي بنت نظامها السياسي عليها مثل (المجتمع الكلياني) (أي مجتمع الحزب الواحد) الذي ساد ألمانيا وأيطاليا في بداية هذا القرن فقد ظهر المجتمع الكلياني بعد اندلاع الثورة ونحوها الى مرحلة المرض الثوري الذي يحصل فيها التسلط والاستحواذ على السلطة والنفوذ فتصبح الحكومة أداة بوليسية قمعية وهذا ما حصل في المجتمع الشيوعي في روسيا وللنازية في ألمانيا والفاشية في أيطاليا فتزلزل البناء السياسي في العالم التمدن وتهددت الأمم الديمقراطية ، وعلى أثر هذه الأحداث السياسية أصبح في أوروبا صراعاً أيديولوجياً - بعد الحرب العالمية الثانية - بين المجتمعات الكليانية والديمقراطية للدرجة أن صراعها بات خارج حدودهما الإقليمية فوصل الى القارة الأفريقية وإلى جنوب المحيط الهادئ . وبعد الانتصار على النازية والفاشية ظهرت قوتان كبيرتان هما الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ودخلا في حرب باردة وأنفجرا في البحوث النووية وبناء قواعد صاروخية وجيوش عصرية خارج بلديهما وسيطرا على بقاع بعيدة عن بلديهما .

بعد هذه الألاعمة المرجزة عن كيفية ظهور المجتمع الكلياني تقدم تعريفاً له أذ أنه يمثل السلطة المطلقة المنبثقة عن التنظيم السياسي للثورة التي أستولت على السلطة لتتألف منها النفوذ والتسلط والسيطرة الكلية والتامة على المجتمع مثل ما عملت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي ودرجة أقل حدث في أيطاليا أبان الحكم الفاشي أذ يكون التنظيم الحزبي مسيطراً وموجهاً لكافة تنظيمات الدولة والأدارية والتشريعية والتربوية والطبية والاجتماعية وحتى الأسرة والزواج والأسكان والمؤسسات العقابية سواء كانت في المدينة أو الريف . ويكون صاحب القرار الأعلى هو الرئيس الأعلى للجنة المركزية للحزب الشيوعي

في الاتحاد السوفيتي وهتلر في ألمانيا وموسيليني في إيطاليا وبيرون في جمهورية الأرجنتين أذ ملك هؤلاء السلطة القانونية وأصبحوا قادة بلادهم وملكوا القرار الواحد ولم يتقوا بأحد ولم يستشيروا أحداً ولم يستمعوا لأحد وقد كانوا مركزين على ذواتهم وصورهم المصخمة التي رسموها وفرضوها على جماهيرهم .

وقد وجد كل من فردريك ويرزبنسكي صفات عامة ومشتركة بين قادة المجتمعات الكليانية وهي مايلي :-

- ١ - العقيدة الرسمية : أي بلورة مذهب سياسي أو عقيدة سياسية تمثل نظرية عامة توجه مشاريع المجتمع كافة تفرض على كافة الأفراد دون استثناء غير قابلة للطعن أو النقاش وتتخذ على أنها تعليمات مقدسة حالها حال الأفكار الدينية في المجتمع الديني .
- ٢ - حزب جماهيري واحد : يقوده رجل واحد ديكتاتور (طاغية) تحت أمرته جماعة منظمة تمثل الصفوة تقوم بتنفيذ أوامره وتعليماته ونشرها داخل المجتمع ويكون موقع الحزب في الدولة فوق موقع الحكومة أي سلطة الحزب فوق سلطة الحكومة .
- ٣ - سيادة السيطرة البوليسية الأرهائية : أي أن هناك جهازاً أمنياً شديد الانضباط ومتدرب على الأساليب القمعية وله فروع في كافة مناحي الحياة وبين كافة الشرائع الاجتماعية مثل الجستابو في ألمانيا OGPU في إيطاليا و NKVD في الاتحاد السوفياتي . تكون هذه الجماعات الأرهائية موجهة ضد أعداء النظام السياسي القائم في البلد وضد الفئات الوطنية التي لا تستجيب لتعليمات الطاغية أو رجاله أو أوامر الحزب الحاكم .

- ٤ - الماكينة الدعائية المؤثرة / أذ تضم عناصر حزبية متخصصة بكيفية التأثير على الجماهير والسيطرة الطبقة على كافة وسائل الاتصال بالمجتمع كالراديو والتلفاز والسينما (الخيال) ووسائل الطباعة وأنضاع كافة المطبوعات للرقابة وجعل المطبوعات منسجمة مع أهداف الحزب الحاكم .
- ٥ - السيطرة على السلاح العسكري : أي السيطرة على المعامل والمصانع الخاصة بالانتاج العسكري كالأسلحة والعتاد وماشابه .
- ٦ - السيطرة التامة على النشاط الاقتصادية بكامل فعاليتها بشكل مباشر أو أخضع النشاط الاقتصادي لسيطرة الحكومة النازية والفاشية والشيوعية .

ومن الجدير بذكره في هذا المقام هو أن قوانين المجتمع الكلياني تكون من النوع التسلطية مسلطة على الجماهير وغالباً ما تكون متطرفة في موادها وغير عقلانية وتفضي على كل فرد يقف ضدها أو يعارضها. أذ تعبر قوانين المجتمع الكلياني عن أحلام وردية ورسم صورة لمجتمع فاضل خال من المشكلات الاجتماعية زاخر بالسعادة والرفاهية لكل الأفراد، طارحاً طموحات آفاقه بعيدة النال وغير واقعية. لذلك أطلقت صفات عديدة على قناتنا. المجتمع الكلياني تمثل صفات منقذة ورسولية تحمل نفس صفات الأنبياء، فنلاً لقب هنتر بالقائد وسمي موسليني (بأحسن العارفين) وسمي لينين (بالبطل الأسطورة) ولقب نيقولاى تشاوشيسكو (طاغية رومانيا بالألقاب عديدة أبرزها (عبقري الكاربات/ كتر الفكر العالمي/ الضمير الحي للعالم الحديث/ دانوب التفكير/ أعظم روماني في التاريخ).

أما عمل وظيفة الصفوة التي تحيط بالقائد فهي توضيح سياسة النظام للجماهير بقيادة الحزب الشيوعي يوضح للطبقة العالية مايريد القائد وماهي طلباته وهذه الطبقة لاتناقش ولاتنطق فيما يقوله الصفوة لهم بل تدعن لهم وتلبي أوامره.

هذا فضلاً عن استخدام القائد كافة وسائل الإعلام عندما مايريد إرسال تعليماته وأوامره للجماهير، إذا استخدم موسليني الراديو لأرسال رسائله الى الإيطاليين ومنع الإيطاليين من الاستماع للأذاعة البريطانية.

وكانت الكنيسة مسيسة من قبل ساسة المجتمع الكلياني لخدمة أهداف وأغراض الماكنة السياسية وليس الدينية وهذا ماقام به النازيون والفاشيون والشيوعيون.

أن تحركات كل فرد داخل الكيان الكلياني يجب أن تدون في السجلات الرسمية (البوليسية) عند دخوله وحين خروجه من البلد ويستخدم جواز السفر لمعرفة هوية المواطن. وكل أجتاع أو ندوة أو مؤتمر يجب أن يحصل على رخصة من الحكومة قبل انعقاده وأن يكون ممثلين للحكومة فيه لكي يعرفوا ماذا يدور داخله ومن العناصر الفاعلة فيه. أما حرية التعبير عن الكلمة والرأي فهي ممنوعة وإذا أريد تأسيس جمعية خيرية ذات النفع العام فأن عليها أن تحصل على رخصة أو موافقة القيادة العامة في الحزب لابل من رئيس الدولة في بعض الحالات.

ومن غرائب الأمور حدث في الأرجنتين أبان حكم بيرون أذ أصدر قانون ينص على أيقاع عقوبة السجن لمدة ستة أشهر لكل فرد يوجه النقد أو يجرح أحد المسؤولين في الحكومة وإذا وجه نقداً لرئيس الدولة فأن عقوبته السجن لمدة ثلاثة سنوات. وإذا وجهت

انتقادات الى المسؤولين الأقل مرتبة من قيادة الحكومة الأرجنتينية فأن عقوبتها تتراوح بين شهرين وستين. أما الحياة العظمى ففقوبتها الأعدام أو السجن المؤبد. وغالباً ما كان السجناء السياسيين يعاقبون بالتعذيب الكهربائي وباقي الأساليب البشعة في الواقع من أبرز الظواهر في المجتمع الكلياني هي تشويه الحقائق من قبل وسائل أعلامه الرسمية أذ تصور الحياة الاجتماعية القائمة في المجتمع الكلياني بأنها عظيمة والفرد فيه عظيم والحياة مرفهة والجميع سعداء وعدم وجود مثل سعادته في كافة أنحاء العالم. أي تقوم بتضخيم وتحويل صفات الأمور وبالوقت ذاته تقوم بتحريف الحقائق التي لا تشاظرها الرأي والنظر وتحقر وتصغر الذين يختلفون معها في الموقف أو الرأي أو القرار.

هذا من جانب ومن جانب آخر فإن الوسائل الإعلامية أستخدمت الدعاية السياسية لخدمة الفئة الحاكمة وأهدافها ووجودها على مراكز السلطة وتفرس العداء القومي الذي ترسمه الصفوة لها مثل تعليم الأطفال الألمان أبان هتلر على كره الفرنسيين وفرنسا وتعليمهم بعض المفاهيم العرقية لذا يقوم المعلم في المجتمع الكلياني بدور تلقين المبادئ الحربية أكثر من قيامه بتعليم الطلبة العلوم الإنسانية والمعرفة الحقة.

ومع كل ما تقدم فإن هناك عوامل تعمل على تعزيز وجود السلطة الكليانية في المجتمع منها ما يأتي :-

- ١ - الصفوة : التي تكون منحدره من الطبقة العليا والوسطى ، أي من قادة الحكومة والعسكريين ورجال الاعمال والعلماء والفنانين. وبالتحديد الطبقي منحدرين من القسم العلوي من الطبقة الوسطى .
لكن في الآن ذاته نجد بعض أبناء الفقراء متقدمين علمياً أو تقنياً . لكن هذا استثناء وليس قاعدة ، وهناك أيضاً فرصاً محدودة للمتفوقين من أبناء الطبقة الدنيا تقدموا للحصول على مواقع قيادية في المجتمع (لكن في روسيا جميع قادته من أصحاب القابليات الاستثنائية ومنحدرين من الطبقة العاملة الامر الذي يشد من بنيان المجتمع الكلياني ويعزز قوة الحزب الواحد في المجتمع).
- ٢ - التصنيع السريع : الذي جعل روسيا تقفز من مرحلة متخلفة الى مرحلة متقدمة وقوة متنافسة مع الولايات المتحدة الأمريكية .
- ٣ - تنامي القوة العسكرية وآلياتها وتقنياتها .
- ٤ - البحوث النووية والتقدم العلمي الفضائي .

كل ذلك والمجتمع الكلياني يتمتع بقوة طموحه للتوسع على حساب الغير سواء كان من الجانب العقائدي (الأيدولوجي) أو من الجانب الجغرافي (الأقليمي) أي التجاوز على حدود أمم أخرى مجاورة لحدودها (فالفاشية كان دافعها متجهاً نحو التوسع الأفاق لدرجة قادها لخوض حرب كونية ثانية وكان دافع الشيوعية متوجهاً نحو التوسع العقائدي لخوض حرب باردة. (٣٠)

وقد أجد من المفيد أن أوضح ما قام به هتلر أبان حكمه في ألمانيا لأن ما قام به هو تطبيق أساليب أيدولوجيته النازية اذ ابتكر أسلوباً جديداً أسماه استراتيجية هتلر في الجماعة التي تتمحور حول استراتيجيته النفسية التي لاتصل الى الفرد كشخص بل دائماً كعضو الجماعة الاجتماعية متخذاً من هذا المنطلق أسلوباً للتأثير عليه من خلال روابطه الجمعية الاجتماعية وليس كأنسان مفرد الذي بدوره يستجيب (الفرد) الى مؤثرات هتلر من خلال روابطه الاجتماعية وليس الشخصية . لاعتقاده بأن الفرد يختلف سلوكه داخل أسرته أو جماعته العبرية أو في النادي المشترك فيه أو في وحدته العسكرية أو في عمله التجاري عما لو كان بعيداً عن جماعته . أن لكل جماعة لها قواعدها وتقاليدها وعمراتها الاجتماعية وأسلوبها الخاص في التعبير عن حاجاتها وكل ذلك يؤثر على سلوك عضوها بشكل مباشر . ومن هذا الارتباط أستطاع هتلر أن يحرك أفراد المجتمع الألماني لأنه (هتلر) يدرك أن الأفراد يعيشون داخل جماعاتهم الاجتماعية ويخضعون لتأثيراتها ومن أجل كسر التفكير الفردي عمد هتلر الى أشاعة الاضطراب والفوضى داخل الجماعة الاجتماعية بشكل منظم ولأنه يدرك بأن الإنسان بدون روابط الجماعة يشبه حيوان السرطان بدون صدفته أو قوقعته أو محارته وأحلال عليها مباشرة جماعات جديدة . أي هدم الجماعات التقليدية في المجتمع المتمدن وأحلال عليها بسرعة جماعات اجتماعية جديدة مستندة على قواعد اقتصادية عصرية تحمل ظروف وشروط المجتمع الحديث لكي تفسد أخلاقية او تهبط معنويات الجماعات التقليدية القديمة .

عمد هتلر الى كسر التجمعات الجماهيرية والأحزاب التي يعادها وأفساد أخلاقيتهم وإحباط معنوياتهم وعمد أيضاً الى عزل مجتمعهم عن العالم الخارجي وكان هذا أهم وأبرز الأهداف في خطته وتحت هذه الخطة باتت جميع ضحاياه تحت رحمته . اذ أنه لايهاجم خصمه بشكل مباشر بل يعمل على أضعاف معنويته أولاً ومن ثم يقوم بالهجوم عليه ، لذلك يتجنب الهجوم المباشر على خصومه وقد أستعمل هذا الاسلوب مع التمسا وبيكوسلوفاكيا ورومانيا وبلغاريا .

فما قام به هتلر أذن هو كسر بناء الجماعة الاجتماعية لكي يؤثر على أعضائها ويضعف معنوية الجماعة ليؤثر على أفرادها. وأذا بقي الفرد وحده بعيداً عن جماعته فإن مقاومته تضعف ويصبح بدون مساعدة وبدون حماية ويصبح الفرد كالطفل الذي أضاع طريقه مدركاً ذعره وخوفه وتحت هذا الوضع المأساوي يكون الفرد تحت رحمة الدعاية الشاملة المضللة غير معتمد على أعضاء جماعته ولا يوجد قائد يقوده وتكون مقاومته ضعيفة جداً فتكسر مشاعره الداخلية والمعنوية.

وقصارى القول : كان هتلر يشيع الذعر والخوف والكرهية بين الناس لكي يجعل ضحيته أو كبش الفداء هدفاً لتحقيق طموحه. (٣١)

هندي في طرح طبيعة الحياة الاجتماعية في مجتمعات تفرض قيادتها الحزبية أيديولوجيا عرقية أو قومية أو طبقية معينة لا تستخدم الإنسانية تكون تصفية طاغية نهايتها المهلاك والدمار والقضاء ولا يبق لها أثر فكري أو عقلائي في الحقول المعرفية والإنسانية. فالأيديولوجية الفاشية أنهارت وبادت والأيديولوجية النازية سادت ثم فنت والأيديولوجية الشيوعية تكسرت ثم أنهارت. وهذا هو طريق كل أيديولوجية لا تستخدم الإنسانية ولا تهتم بمشاعر الإنسان وطموحاته.

مناقشة المعركة الاجتماعية المثالية

لامدومة من مقارنة ومناقشة اليوتوبيا والأيديولوجيا في ظل المعركة الاجتماعية المثالية : تمثل اليوتوبيا تصورا فكريا لمجتمع مثالي خال من التناقضات والصراعات الاجتماعية تطمح تحقيقه، متضمنا تغيير البناء الاجتماعي القائم الى اخر جديد محدد وقرر سلفا من قبله والذي يشمل تغير النظم الاجتماعية السائدة الى اخرى انضج وأفضل مما عليه.

اما مكونات التصور الفكري (اليوتوبيا) فأنها تتشكل من قبل ادراك وتفكير المفكرين والكتاب حول الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه، المنطوي على تقدم التخلف وضمود وسكون النظم الاجتماعية القائمة واضطراب اجتماعي وصراعات طبقية واستغلال طبقي وتنسب وديكتاتوري سلطوي.

وتأسيسا على ذلك فإن اليوتوبيا تهدف تحويل الواقع الاجتماعي القائم بواسطة تهشيمه أو تعطيله أو تمزيقه، الى واقع مغاير له يعكس طموحاتها المتضمنة نظما اجتماعية

متفوقة على القائمة وافكارا اجتماعية متسامية على الحالية. وفي حالة تحقيق هذه الافكار وأرساء اسس النظم الاجتماعية المتفوقة تتحول اليوتوبيا (متغير مستقل) اذ ذاك الى عقيدة (ايدبولوجيا) (متغير معتمد) وهذا التحول يكون الفرق الجوهرى بين العقيدة واليوتوبيا هو ان الاول (العقيدة) تمثل تطبيق لما جاءت بها الثانية (اليوتوبيا). اي ان اليوتوبيا تعني تصور فكري غير متحقق وتعني العقيدة تطبيقا للتصور الفكري اليوتوبي. وخلاف ذلك فأن العقيدة غير المتحققة او المتجزئة تعد تصور فكري مثالي اي يوتوبيا.

قصارى الكلام: ان التصور الفكري حول تحويل المجتمع من حالة السكون المضطرب والتخلف التامى الى حالة الحيوية المتدفقة والتطور التامثل مع التفوق الفكري والنظم الاجتماعية المتسامية التي لا تتطور الا عن طريق احساس المفكرين والكتاب بما موجود من تناقضات واضطرابات وصراعات اجتماعية ومن ثم تترجم هذه الاحاسيس الى افكار مثالية تمثل المعرفة الاجتماعية المثالية وهذا يعني ان المعرفة الاجتماعية المثالية مقتصرة على نتاج المفكرين والكتاب والمفكرين ولا تشمل النتاج الفكري لعامة الناس، اي انها معرفة فكرية تجوبه بسبب حاجة ترجمة الاحاسيس الى افكار مثالية لطاقة حسية وقدرة فكرية متميزة وواعية وهذه الصفات لا تتوفر الا عند المثقفين الواعين بواقعهم ومدركين لمشكلاتهم الاجتماعية.

اما العقيدة الاجتماعية فأنها افكار تعكس الحيف والتعسف والفصح الذي وقع على فئة اجتماعية تملك الوعي بواقعها المزري فتترجم مشاعرها ومعاناتها الى افكار وراء ومواقف تجاه الفئة الاجتماعية التي مارست القهر والقمع والتسلط عليها وهذا يعني انها لا تمثل طموحات افافة او احلام بعيدة المثال بل اهداف واقعية لها وظائف تنظيمية تجذب انذين يعانون من الظلم والتعسف لكي ينظمون انفسهم داخل تنظيم اجتماعي يعبر عن مطالبهم المادلة من خلال تقديم الموجه الى الرموز والشخص التي ظلمتهم وأضرت بمصالحهم. فهي اذن افكار لا تعبر عن مصالح ذاتية- شخصية بل تمثل مجموعة افراد يعيشون حالة اجتماعية مزرة واحدة تمتد الى حقبة تاريخية في حياتهم. اي لهم خلفية تاريخية مشتركة توضح الظلم والطغيان الذي عاشوه ويعيشوه، وهذا يعني كذلك ان العقيدة لا تمثل التوصيف الماساوي وتحدد الاهداف الطموحة بالخروج من حالتهم البائسة بل تشخص وتحدد اسباب وجودهم الاجتماعي وعلاقتهم بالجماعات المتضادة معهم والتعاونة معهم ايضا وهنا التي مع كارل مانهايم عندما حدد العقيدة الاجتماعية من زاوية التحديد الموقعي للافكار المضادة.

ولا كانت افكار العقيدة تمثل توق الافراد نحو تحقيقها فإنه تمثل احساس افراد المضطهدين ومشاعرهم الجمعية التي تتحول بوساطة تفكير المتقنين المضطهدين اوروزهم البارزة الى افكار تقيض واقعهم وغالباً مأتأخذ المطلق التقدي ضد الجماعة المضادة وبناءها الاجتماعي وبالن ذاته طرح منطلقات لبناء واقع اجتماعي جديد مخالف لما هو قائم. وإذا حاولت ان افهم مشكلة بين اليوتوبيا والعقيدة فأني سوف اجد أكثر من قناة مشتركة بينها وهي ما يأتي:-

- ١- التعبير عن خلفية تاريخية لواقع المجتمع الذي اصابه الاضطراب والظلم والتعسف.
- ٢- الاثنان يهدفان الى تغيير البناء الاجتماعي القائم.
- ٣- ينطاق الاثنان من الاحاسيس والشعور بالتناقضات الاجتماعية القائمة.
- ٤- يترجم الاثنان الاحاسيس والشعور الى افكار مثالية.
- ٥- تكون العقيدة الاجتماعية تطبيقاً للأفكار المتصورة التي تطرحها اليوتوبيا.
- ٦- يحصل افساد عقائدي عندما تستخدم بعض افكار العقيدة لصالح الفئة الحاكمة او لبعض رموز العقيدة والحالة مشابهة في اليوتوبيا اذ تبرز داخل المجتمع الطوباوي شرائع اجتماعية شاذة لا تمثل تناغم فئات المجتمع الطوباوي، اذ هناك فئات وأسمالية في المجتمع الشيوعي وهناك ايضا صراعات طبقية فيه وهذا افساد طوباوي مشابه للافساد العقائدي.

وعلى الرغم من هذه القنوات المشتركة بين العقيدة واليوتوبيا فإن هناك افتراقات بينها هي ما يأتي:-

- ١- لا تمثل اليوتوبيا الاحساس الجمعي لكافة مشاعر الناس. بينما تعكس العقيدة الاحساس الجمعي لمعظم افراد الطبقة او الحزب او الرس.
- ٢- تتأسس اليوتوبيا عن الاستقطاب الثنائي بين افراد المجتمع. اي انها تضع اسس المجتمع المثالي الخالي من التناقضات بوساطة تحطيم او ازالة النظم الاجتماعية القائمة بأخرى نموذجية ومختلفة عن سابقتها في حين تبلور العقيدة الاجتماعية نوعاً من الاستقطاب الثنائي يمثل التعصب والحزب الاجتماعي والعقائدي يتراوح بين (النحن) و(الهم) و(جانبنا) و(جانبهم) الذي يقوم بوظيفة التضامن الداخلي ويزيد من حدة الصراع الخارجي في آن واحد.

- ٣- تنطوي العقيدة الاجتماعية على الجانب النقدي للجماعة المضادة لها ولواقعها المزي. بينما لا تشتمل اليوتوبيا على الجانب النقدي بل تركز بشكل مكثف على التكاثف والتضامن الاجتماعي الداخلي.
- ٤- لا تخشى العقيدة من التغيرات الاجتماعية ورياحها العاتية بل تبحث عن التغيير لكي تحقق اهدافها، بينما تخشى اليوتوبيا التغير ورياحه بعد التطبيق.
- ٥- وبناء على ذلك فإن العقيدة الاجتماعية لا تكون معزولة اجتماعيا او تمثل مجتمعا مغلقا بل تتفاعل مع الشرائع والاحزاب والحركات الاخرى لكي تعرف مضامينها واهدافها، بينما تكون اليوتوبيا منعزلة اجتماعيا خوفا على نفسها من التغيير فتخلق على ذاتها بعد ان تظهر الى حيز الوجود والتطبيق.
- ٦- واستنادا الى ما تقدم فإن العقيدة لا تنكر وجود الصراعات الاجتماعية، بينما تنكر اليوتوبيا وجود الصراعات الاجتماعية بعد ظهورها الى حيز الوجود.
- ٧- يكون تصور اليوتوبيا خياليا، بينما يكون تصور العقيدة واقعيا.
- ٨- تكون اهداف اليوتوبيا مثالية صرفه بينما لا تكون اهداف العقيدة مثالية بشكل صرف بل اقل مثالية من اليوتوبيا اخلص الى القول بأن لا الاحساس ولا العقل يلوران المعرفة الاجتماعية المثالية بل الحدث الاجتماعي ذاته يكون مصدر المعرفة الاجتماعية المثالية الذي يثير احساسيس ويجذب مشاعر المفكر او الكاتب او العالم فيترجم تلك الاحساسيس والمشاعر الى افكار تعبر عن واقع الحدث الاجتماعي ومن ثم يصره بواسطة طرح منطلقات مستقبلية جديدة لتحل محل الاهداف القديمة مطالبين بالتغيير الاجتماعي. وهنا التي مع طرح كارل بوير عندما قال بأن المعرفة الاجتماعية تأتي بعد وقوع الحدث الاجتماعي عن طريق ملاحظته ولا يمكن استباق الملاحظة على الحدث الامر الذي يكون نشاط الانسان العقلي متفعل في الحدث ذاته.

٣/أ - الاشتراكية:

هي محاولة للثورة على النظام الرأسمالي البالي ونقده وبيان عيوبه والاشتراكية اساسا رأي نظري يمثل حركة سياسية ونظرية واجتماعية- في الوقت نفسه- تعالج قوانين المجتمع وتشخص ما يعانيه من امراض.

ابداً بعرض بعض المنظرين الاشتراكيين وما أتوا به من طروحات تمثل وجهات نظر متشابهة في منطلقاتها لكنها متباينة في معالجتها لصورة المجتمع الاشتراكي وهي كالآتي:

١- باييف :

(ابان الثورة الفرنسية) الذي ايد الغاء الملكية الفردية للارض وطالب بالاستهلاك المشترك لثمار الارض. والغاء الفارق بين الغني والفقير، والحاكم والمحكوم. ويعتقد ان الحين قد حان لقيام جمهورية اساسها المساواة بين الناس او على حد تعبيره انشاء (البيت الكريم الذي يفتح ابوابه للجميع).

٢- شارل فوريه :

الذي يضع الانسان وبيوله اساسا لكل ادراك سليم للمجتمع ويعتقد ان المجتمع الصحيح لا يخدم زيادة الثروة المادية بمقدار ما يخدم تحقيق ميول الانسان الاساسية، ويعزز صلات المحبة الاخوية بين الناس . ومن بين الميول البشرية بهمه بنوع خاص ما يسميه (ميل القراشة) اي حاجة الانسان الى التنقل من حال الى حال حتى يستطيع ان يجد مجالا للامكانيات الكثيرة المتنوعة التي تميزه ككائن بشري. ويجب - عند فوريه- ان يكون العمل متفقا مع ميل المرء فيصير متعة من المتع. ويعترض فوريه على الاعمال المحتركة الكبرى في جميع فروع الصناعة. ويقترح عوضا عنها انشاء جمعيات تعاونية في ميادين الانتاج والاستهلاك يتمي اليها الاعضاء في حرية وعن طواعية ويجد فيها المرء مجالا لشعوره بفرديته ورغبته في العمل المشترك في آن واحد بدافع من نفسه دون ان يفرض عليه من خارج نفسه نظام بيعته وبهذه الطريقة وحدها يمكن للمرحلة التاريخية الثالثة مرحلة الانسجام ان تحمل عمل المرحلتين السابقتين ، مرحلة المجتمعات التي تقوم على اساس العبد والسيد والمرحلة التي تقوم على اساس العلاقة بين المأجورين وأصحاب المشروعات . (٣٣)

بويد فوريه القول بأن سعادة الجميع تنبثق تلقائيا من التنظيمات الجديدة التي لا تعمل على ضغط الطبيعة البشرية وقهرها. وفي رأيه ان الثورة يجب الا تكون اقتصادية وسياسية فحسب بل ينبغي ان تكون تمحورا اخلاقيا ايضا وسوف يكون ذلك تمحولا في طبيعة القيم. وقد اقترح نموذجاً للبناء الاجتماعي يحقق كما يبدو له التوازن التام وفي ظلالة يمكن للفضيلة البشرية بكل ما فيها من قوى ان تردها على خير وجه. (٣٤)

٣- روبرت أوين :

المهدف من مجتمع جديد عند أوين لم يكن زيادة الانتاج اولا وانما النهوض بغير مافي الوجود وهو الانسان. فالناس يولدون بصفات بدنية مميزة ولكن صفاتهم الخلقية تخضع قطعاً للظروف التي يعيشون فيها دون غيرها فاذا كانت ظروف الحياة الاجتماعية طيبة مرضية نمت وازدهرت الفضائل الكامنة في شخصية الانسان. ويعتقد أوين ان الناس كانوا يتدربون في كل ما مضى من التاريخ على الدفاع عن انفسهم او على القضاء على غيرهم فحسب ولا بد من خلق نظام اجتماعي جديد يتدرب فيه الناس على مبادئ تسمح لهم بالعمل متحدين كما يتدربون على ايجاد روابط بين الافراد واقعية صادقة. يجب ان تنشأ مجموعات قديرالية تتكون، الواحدة منها من عدد يتراوح بين الثلاثمائة والالفين وتنتشر هذه المجموعات في كل مكان وتنظم طبقاً لمبدأ التعاون الجماعي بين افراد المجموعة الواحدة وبين المجموعات بعضها مع بعض وفي كل مجموعة من هذه المجموعات تقوم الحكومة المحلية بعملها في انسجام وثيق مع كل فرد من افرادها.

٤- كارل ماركس :

تعني الاشتراكية عنده مجتمع التطور الحرفية لكل فرد شرط لا بد منه للتطور الحر للجميع ، ومجتمع القاعدة السائدة فيه هي التطور الكامل الحر لكل فرد من الافراد. ويصف ماركس هذا المهدف بأنه تحقيق للمذهب الطبيعي والمذهب الانساني وهو هدف يختلف عنده عن المثالية كما يختلف عن المادية. وان كان يجمع بين مافي كل منها من حق. ويرى ماركس - كما يرى فورييه- ان العمل يجب ان يكون جذاباً وملئاً لحاجات الانسان ورغباته ولهذا السبب يقترح- كما يقترح فورييه من قبل- الا يتخصص الفرد في نوع واحد من انواع العمل وانما يجب ان يشترك في اعمال مختلفة تقابل امكانياته واهتماماته المختلفة.

وجد ماركس في تحول المجتمع اقتصاديا من نظام الرأسمالية الى نظام الاشتراكية الوسيلة الوحيدة لتحرير الناس وتحقيق الديمقراطية الصحيحة. وبينما كان البحث في الشؤون الاقتصادية يشغل في كتاباته الاخيرة حيزاً اكبر وأهم مما يشغله عن الانسان وحاجاته البشرية، غير ان الميدان الاقتصادي لم يكن في اي وقت من الاوقات غاية تطلب لادائها ولم يكن الا وسيلة لاشباع حاجات الانسان ويتضح ذلك خاصة في مناقشته لما

يسميه (الاشتراكية المبذلة) التي يعني بها الاشتراكية التي ينحصر الاهتمام فيها في الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج (ان الملكية المادية المباشرة تظل في الاشتراكية المبذلة المهدف الوحيد للحياة وللوجود . اما نوع العمل فلا يتغير وإنما يمتد فقط ليشمل الكائنات البشرية كلها. ان هذه الاشتراكية بانكارها شخصية الانسان انكارا تاما لا تختلف في شيء عما تؤدي اليه الملكية الخاصة في انكار الانسان وليست الاشتراكية المبذلة الا الحسد في اعلى مراتبه وهي المثل الاعلى للتسوية بين الناس على اساس الحد الأدنى بتصوره العقل، وليس الغاء الملكية الفردية وضعا للقوى البشرية في وضعه الصحيح الا بدرجة ضئيلة جدا لان هذا الالغاء وشدة الاهتمام به يتضمن انكار اهمية التربة وأهمية المدينة (وليست العودة الى بساطة الانسان الفقير بساطة غير طيبة خطوة ارقى من الملكية الفردية بل انها مرحلة ادنى من مرحلة الملكية الفردية .^(٣٤)

٥- الاشتراكية المسيحية:

لقيت الاشتراكية المسيحية قبولا حسنا في منتصف القرن الماضي ومازال لها نفوذ كبير في كثير من الدول الاوربية وخاصة في المانيا وكان اساس ظهور الاشتراكية المسيحية ان بعض الكتاب المسيحيين رأوا استحالة التوفيق بين النظام الرأسمالي المبني على المنافسة وبين تعاليم الديانة المسيحية التي تدعو الى الحب والاخاء. ثم رأوا ان الرأسمالية تعني حب السيطرة وحسب الحصول على المال. اما التعاليم المسيحية فتتص على نبذ المادة وتدعو الى تقديس المعنويات وتقديس العطف وهذه كلها صفات تتناقى مع النظام الرأسمالي. وكان منهج الاشتراكية المسيحية ذا صبغة عملية اذ كان يرمي الى تشجيع نظام الانتاج التعاوني وأنشاء الجمعيات التعاونية الانتاجية وقد اهتم الاشتراكيون المسيحيون بتحسين حال العمال فعملوا على تحديد ساعات العمل وتحسين ظروف العمل وقرار التعليم المجاني وكان في المانيا مدرسة اشتراكية من النوع المعتدل وكان انصارها يعارضون فكرة الطبقات والواقع ان اصحابها كانوا دعاة اصلاح اجتماعي اكثر مما كانوا اشتراكيين وكانوا يؤمنون بوجود بقاء طبقات المجتمع على حالها شرط ان تتدخل الدولة لحماية الطبقات الضعيفة وتنادوا بعدة اصلاحات اجتماعية مثل منح المعاشات لكبار السن ومثل التأمين الاجتماعي وتعديا . قوانين المصنع .

٦- الاشتراكية الغاية:

اكتسبت هذه الاشتراكية اسمها من جميعة (فايان) الانكليزية التي تألفت من سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٤ وقد كونتها جماعة صغيرة من المثقفين كانوا يجتمعون لمناقشة المشاكل الاجتماعية وقد انضم الى ندوتهم الكاتب الشهير برناردشو. ان الفاشية تؤمن بضرورة التدرج وترفض مذهب ماركس في فائض القيمة وفي صراع الطبقات وكانوا يرون ان القيمة من انتاج المجتمع كله وليس من انتاج العمل اليدوي وحده. كما يقول ماركس لذلك لم ير انتصارها ضرورة لصراع الطبقات التي هي عماد نظرية ماركس.

وتختلف الاشتراكية الغاية عن اشتراكية ماركس ايضا في ان الغايين لا يرون نقل ملكية ادوات الانتاج الى العمال بل يرون نقلها الى المجتمع كله على اختلاف طبقاته وكان رأيهم ان الاشتراكية قادمة بلا ريب الى انكلترا مع مرور الزمن لان النظام الديمقراطي يجعل القول الفصل في اختيار الحكم للتأخبين واذا آمن التأخبون بالاشتراكية فأنهم لا ينتخبون الا نوابا اشتراكيين وحكومة اشتراكية تقوم بتحويل المجتمع الانكليزي من مجتمع رأسمالي الى مجتمع اشتراكي. ويقوم منهجهم السياسي على مايلي:-

- أ- الاشتراكية المحلية- ويراد بها سيطرة الاعضاء الاشتراكيين في المجالس المحلية وبذلك تنتقل ملكية المنافع العامة الى المجالس المحلية.
- ب- الاصلاح الاجتماعي- ويراد به تقليل ساعات العمل للعمال وتحسين احوال العمل في المصانع ورفع الاجور وتحسين التعليم وتأمين العمل ضد البطالة.
- ج- فرض الضرائب على التركات وكل مايورث وعلى ربح الارض وعلى الايراد الاضافي.

٧- الاشتراكية النفاية:

مبدأ يعني الحكم الذاتي للصناعة او الديمقراطية الفعالة كما يسميها البعض وهي تأخذ بفكرة الملكية الجماعية ولائها لاتأخذ بفكرة ادارة الدولة للمصانع لان انتصارها يعتقدون ان ادارة الدولة للمصانع استبداد بيروقراطي والاشتراكية النفاية كانت قد قامت اصلا لاعادة النقابات الطائفية القطاعية ذلك النظام الذي كان يتميز باستغلال الصناعات وكان من اهداف هذه الاشتراكية اقرار الاستقلال الذاتي لكل نوع من انواع الصناعة على ان يقوم بتنظيمها المختصون من اصحاب الحرف ولكن الظروف الحديثة استدعت تكوين نقابات قوية حتى تتمكن من الاشراف على الانتاج الكبير للصناعة الحديثة. انها ترى ان

تحل مجموعات مستقلة من النقابات الصناعية محل الدولة ولا تكون الحكومة سوى مجموعة من هذه المجموعات وبذلك تفقد الدولة سيادتها وتصبح مهمتها مقصورة على الدفاع وتنظيم الاحوال الشخصية من نحو الزواج والطلاق ومع الجرائم والعناية بالأطفال والعجزة.

٨- الاشتراكية السندكالية:

انها نظام نقالي ثوري (السندكالية) في اللغة الفرنسية تعني نقابة عمالية تطورت الحركة السندكالية في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر. ثم اخذت في التزايد السريع قبيل الحرب العالمية الأولى وقد اخذ انصار الاشتراكية السندكالية بمبادئ ماركس الخاصة بالصراع الطبقي وعملوا على اشغال هذا الصراع بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية المالكة، كما آمنوا بضرورة الثورة في سبيل اقامة المجتمع الاشتراكي. اختار انصار هذه المدرسة النقابات العمالية لتكون وسيلة تنفيذ نظامهم الاشتراكي لانهم رأوا ان هذه النقابات خير اداة لتحقيق الثورة، اذ انها تعمل باستمرار لرفع الاجور وتخفيض ساعات العمل وهي بذلك تحقق الشعور بالتضامن بين العمال وبعضهم والشعور بالانتماء الى طبقة واحدة.

ويتفق الاشتراكيون السندكاليون مع الاشتراكيين النقابيين في شكل الدولة الاشتراكية فكلاهما يؤمن بالادارة الجماعية الذاتية للمصانع وتوجيه الانتاج الى حيث يحقق حاجة المجتمع. (٣٥)

اما ما يراه الاشتراكيون في الاتحاد السوفياتي بعد ان طبقوها لفترة طويلة من الزمن من عام ١٩١٧ ولحد الان فانهم يرون (تم في المجتمع الاشتراكي) تصفية الاستغلال والاضطهاد ويتمتع الانسان بثار يده وعقله، حيث تكون المساواة الحقيقية والوفرة والسعادة من نصيب كل عضو في اسرة تعمل. فالمجتمع الاشتراكي قد قضى نهائيا على التناقض التناحري الذي يلازم الرأسمالية، والتناقض بين الطابع الاجتماعي للانتاج والشكل الخاص للملك. فالانتاج في ظل الاشتراكية له طابع اجتماعي واضح. اذ يعمل في المؤسسات الصناعية والزراعية الكبيرة في الاتحاد السوفياتي ملايين العمال والكوئلازيين ولكن خلافا للرأسمالية حيث نتائج عمل الملايين تعود الى حفنة من المستغلين فان ثمار الانتاج في المجتمع الاشتراكي تعود الى المنتجين انفسهم أي الى الشغيلة وأن سيادة الملكية الاشتراكية التي هي اساس علاقات الانتاج الاشتراكية تحدد الطابع الاجتماعي للتوزيع (هناك حقيقة مفادها ان ثلاثة ارباع الدخل الوطني في الاتحاد السوفيتي يستخدم لتأمين الحاجات الشخصية للشغيلة المادية منها والثقافية والجزء المتبقي

من الدخل يذهب لتوسيع الانتاج ولغيره من الحاجات الاجتماعية. اي انه يعود للشغيلة ايضا. وفي المجتمع الاشتراكي يوجد تطابق بين علاقات الانتاج وطابع القوى المنتجة ومن المهم ان نلاحظ هذا التطابق له طابع غير مؤقت او انتقالي وأنه يوجد ليس في المرحلة الاولى من تطور الانتاج كما هو الحال في الرأسمالية مثلا وإنما طيلة الوقت مادام يوجد ويتطور

اسلوب الانتاج الاشتراكي. والامر على هذه الشاكلة لان الطابع الاجتماعي للقوى المنتجة في الاشتراكية يتطابق مع الملكية الاجتماعية على وسائل الانتاج. وبذا فإن علاقات الانتاج الاشتراكي اذ تتطابق مع القوى المنتجة تعطي مجالا لامتثل له لحركتها الى الامام وأنها عامل جبار لتطور الانتاج فليس الطمع في الحصول على الارباح وإنما مصلحة الشغيلة كلها في نهوض الانتاج هي التي تدفع تطور الانتاج الاشتراكي والمظهر الواضح لعلاقات التعاون والمساعدة المتبادلة الاشتراكية هو المبادرة الاشتراكية التي يسمى الشغيلة في مجراها الى التخلص من نواقص العمل وساعدون المتأخرين على اللحاق بمستوى الطبيعيين. وتولد علاقات الانتاج الاشتراكية واقعا قويا للتقدم الاقتصادي ذلك هو المصلحة المادية للعامل في نتاج عمله، فكما كان عمل العامل او الكولخوزي او المتفك كشيئا وذا نوعية اعلى حصل على وسائل معيشية اكبر ومن هذا سوف يكسب المجتمع ايضا (٣٦).

يبد ان هناك انتقادات عديدة اوضحت عدم مصداقية مضامين الاشتراكية التي جاء بها فقد وجه ايرك فروم سهام نقده لاشتراكية ماركس من ثلاثة زوايا. اذ قال كارل ماركس لم يقدر كل التقدير ما في الميول البشرية من تعقيد مما ادى به الى الوقوع في ثلاثة اخطاء خطيرة. وأول هذه الاخطاء اعماله عامل (التخلف) عند الانسان. اذ كان يفترض ان عامل الخير في الانسان يظهر ويكون له اثره في الحياة الاجتماعية من لقاء نفسه عندما يتم الانقلاب الاقتصادي في مصلحة الشعب ولم يدرك انه يستحيل على قوم لم تصلح نفوسهم خلقيا ان ينشأوا مجتمعا افضل. لم يلتفت ماركس الى ضرورة توجيه خلق جديد. كل اصلاح سياسي واقتصادي بدون عديم المجدى.

والخطأ الثاني الذي وقع فيه ماركس، وهو نتيجة ايضا لاعتقاده في طبيعة الخير عند الانسان، هو اعتقاده في تحقيق الاشتراكية وظهور المجتمع السلم بعد وقت قصير. ولم يدرك امكانية ظهور بربرية جديدة في شكل حكومة استبدادية شيوعية او فاشية ونشوب حروب هدامة بدرجة لم يسبق لها في التاريخ مثيل وهذا الادراك الخاطي الذي لا يتطابق الواقع كان سببا في كثير من الاخطاء النظرية والسياسية في تفكير ماركس وانجليز كما كان اساس انهيار الاشتراكية الصحيحة الذي بدأ بعهد لينين.

والخطأ الثالث الذي زل فيه ماركس هو اعتقاده بأن الاشتراكية ادوات الانتاج ليس شرطا (ضرورياً) فحسب لقلب المجتمع الرأسمالي الى مجتمع اشتراكي متعاون ولكنها كذلك شرط (كاف) وحده لاحداث هذا الانقلاب وتزل هذه العقيدة الفاسدة على ان ماركس كان يبالغ في تبسيط الامور وفي التفاؤل والتعليل العقلي لمستقبل الانسان ومصيره. (٢٧)

ثم يضيف فروم الى ما تقدم فيقول (وقد ادت نظريات ماركس عند تطبيقها في للامانيا وروسيا الى خيبة الامل اذ تركزت السلطة في ايدي افراد قلائل، واهملت النواحي الانسانية التي لا بد من توفيرها لكي يكون الانسان طبيعيا في حياته. وسعيدا في عيشه. وأذن فقد تدهورت الفكرة الاسامية من الاشتراكية اذ عني بالاشتراكية في روسيا ملكية الدولة لادوات الانتاج، وعني بها في الدول الغريبة ارتفاع اجور العمال. وقطعت الاشتراكية مغزاها الانساني الاساسي الذي يهدف الى تحرير الانسان وألى اقامة قيم خلقية جديدة وتحقيق التماسك البشري، لان المجتمع الاشتراكي ينبغي ان يعين الانسان على ان يحيا حياة طبيعية لا ينفصل فيها عن عمله وعن نفسه ليعبد الاقتصاد او ليقسد الدولة. (٢٨).

وهناك نقد آخر اوضح ان الاشتراكية من الناحية التطبيقية لا تريد الا تحقيق اصلاحات اجنبية لانها تؤمن بالنظام الديمقراطي وتعتقد ان الاشتراكية الكاملة سوف تتحقق تدريجيا خلال الوسائل الدستورية المشروعة في حين ان البعض الاخر كان يرى وجوب انهاء النظام الديمقراطي لتحل محل ديكتاتورية الشعب. ويظهر عجز الاشتراكية عن تحقيق المساواة حين تتمتع في دراسة النظام الشيوعي في روسيا بالرغم من ان الشيوعية قامت في روسيا لتحقيق المساواة نرى انها لم تعمل سوى احوال نوع من عدم المساواة محل نوع اخر، بينما ترى الديمقراطيات وضع مقياسا معيناً من المساواة هو ان (الجميع امام القانون سواء) وهذا النوع من المساواة عملي لانه لا يدعي تحقيق المساواة الشخصية بل تحقيق معيار واحد لاقامة العدل.

ثم ان الغاء الملكية الخاصة في المشاريع الانتاجية يترتب عليه القضاء على الدوافع الكبرى الى الانتاج وهو المنفعة الشخصية لأن المرء لا يبدع الا في انتاج تتحقق له منه منفعة فأن عدم هذه المنفعة يعني ضعف انتاجه او موته ولذلك يقل الانتاج في الدولة كلها والرأسمالي يحصل على نتائج افضل من التي التي تحصل عليها الحكومة في عملين متساويين ومن نوع واحد وذلك لأن الرأسمالي يتمتع بنتائج عمله اما الحكومة فلا تتمتع بهذه النتائج ولذلك لا يهتم بها ان تريد.

ويقول الرأسماليون ان الحكومة لا تستطيع ادارة المشاريع الصناعية بنفس الكفاءة التي تدار بها المشاريع الفردية وقد اثبتت التجارب صحة هذا الرأي ويعترض الرأسماليون على الاشتراكية بأنها تجعل الفرد عبدا للمجموع فاذا ما خضعت كل نواحي الانتاج والتوزيع في الدولة للحكومة اقتضى الامر وجود جيش كبير من الموظفين ويتبع عن اتساع نطاق العمل الحكومي ظهور الحاجة الى مجموعة كبيرة من القوانين والامور الادارية والتنظيمية ، ويحل الجُمود محل المرونة ويقضى على الابتكار وتختنق العقربة وهي سر في المجتمعات الحديثة لان العقربة لا تجد مكانا صالحا بين تعدد القوانين وصرامة الامور الادارية. (٣٩)

الاشتراكية كحركة سياسية ونظرية اجتماعية معا تمثل المعرفة المثالية لانها لم تظهر من البناء الاجتماعي الاشتراكي بل ظهرت من امراض المجتمع الرأسمالي مثل الصراع الطبقي والاعترا ب المهني والاستغلال البشري ونتيجة لاحساس بعض المنظرين الذين ارادوا تغيير (عارة) البناء الاجتماعي من الرأسمالي الى الاشتراكي بوساطة فرض الاشتراكية كنظام سياسي يقود ويوجه باقي انظمة العارة الاجتماعية لتحقيق اهدافها المتمثلة بالغاء الملكية الفردية والغاء الفوارق بين الغني والفقير والحاكم والمحكوم. اي المساواة بين الناس من اجل خدمة ميول الانسانية لا المادية عند الانسان وتحقيق الديمقراطية وتشجيع نظام الانتاج التعاوني وانشاء الجمعيات التعاونية الانتاجية وتحسين حالة العمال ورفع اجور العمال وتحسين التعليم والمستوى الصحي وغيرها. وأن تجعل كافة انظمة البناء الاجتماعي والاقتصادي والتربوي والعسكري والقضائي والاجتماعي في خدمة النظام السياسي الاشتراكي الذي بنى انماطها وقوانينها وقواعدها لكي تكون مرتبطة به هذا على صعيد النظري ، لكن عندما طبقت لم تتحقق كافة الاماني والاهداف التي كانت قد دعت اليها المعرفة الاشتراكية من مبادئ انسانية بعيدة عن الماديات لانها اهتمت او اغفلت (الميول البشرية) منها الميل الخلقى اذ افترضت ان عامل الخير في الانسان هو السائد والغالب عن الاشتراكي ونسى عامل الشر او الخبث عنده الذي لا يختلف عن باقي البشر، ثم انه اهل (الميل) الاستبدادي) او تصف البشر عندما يملكون سلطة قوية بعدما كانوا محرومين منها او كانوا تحت سلطانها خائعين لها بشكل صاغر، هؤلاء الناس يتحولون الى فئة استبدادية طاغية لاترحم الناس عندما تستولي على قيادة السلطة وتسي معاناتها من شرور الذين حكموها بغطرسة وعجرفة.

ثم هناك الميل المتفائل لكفاية اشتراكية وسائل الانتاج. هذه الميل المهمة في العارة المعرفة الاشتراكية جعلت السلطة والثروة بيد افراد قلائل من الناس فأصبحت هناك

ملكية الدولة لوسائل الانتاج ففقدت الاشتراكية مغزاها الانساني الاساسي الذي يهدف الى تحرير الانسان من سيطرة الطبقة الاستغلالية وحلت الدكتاتورية العالية محل النظام الديمقراطي .

قصارى كلامي هو ان الاشتراكية عند تطبيقها احلت عدم المساواة واحدة محل الاخرى ولم تقم المساواة محل عدم المساواة وماقالت عن ان تظهر الى مستوى التطبيق وقد يرجع ذلك الى عدم نضج المعرفة الاشتراكية عند تنفيذها لو انهم استغلوا فعالية السلطة ففررت بهم وابعدتهم عن تحقيق جوانبها الانسانية الخيرة فتغلبت الميول السلطوية على المبادئ الاشتراكية التي جاء بها معرفتها وبالتالي تسلطت الدولة على الشعب بعد تطبيق النظام الاشتراكي وقل انتاجها بسبب المنافع الشخصية التي لا تبذع الا في فرديتها، وبانت الدولة جيشا هائلا من الموظفين الذين لا يتنجون بقدر ضخامة كفاءتهم وقدراتهم فترهل الجهاز الاداري وهزل انتاجه وحل الجمود محل المرونة.

٤ / أ - الديمقراطية :

نظام الحكم الديمقراطي اوسع انظمة الحم انتشارا في العصر الحديث والديمقراطية معناها حكم الشعب او الحكومة الشعبية وهناك من يعرفها بانها الحكومة الشعبية التي يختارها اعضاؤها من الشعب وتعمل على تحقيق مصالح الشعب ، وبعض آخرون يعرفونها بأنها نظام الحكم الذي يعطي مجموع الشعب حق ممارسة السيادة والديمقراطية تقوم على اساس المساواة السياسية بين الافراد ، وتعارض احتكار الامتيازات السياسية لاي طبقة من طبقات الشعب وتؤكد ضرورة وضع الحكم بين ايدي الاغلبية ، وضرورة صدور القوانين بموافقة الرأي العام .

ونظام الحكم الديمقراطي قائم على اساس الثقة بمقدرة الشعب على حكم نفسه وسلطة الحكام في رأي انصار الديمقراطية مستمدة من رضاه المحكومين .

وليس معنى الديمقراطية ان يشترك كل افراد الشعب في الحكم لان الحكومات الديمقراطية تضع كثيراً من القيود التي ترى انها لازمة في المواطن الذي يصلح لممارسة الحكم مثل قيود السن والاهلية والتعليم ، فبعض الحكومات الديمقراطية تتحدد سن الناخب بواحد وعشرين عاما اذ ترى ان المرء قبل هذه السن لا يكون قد استكمل نضوجه السياسي والاجتماعي واذا كان ذلك فإنه لا يصلح للحكم على الاشياء وهناك حكومات

تشرط درجة معينة من التعليم لتضمن مستوى معيناً في الذكاء في الناخبين وكثير من الحكومات الديمقراطية تمنع عديمي الأهلية والمجرمين من ممارسة حقوقهم الانتخابية . وإلى عهد قريب كان بعض الحكومات الديمقراطية يحرم النساء من حق الانتخاب ومن حق المشاركة في اعباء الحكم . اي بحرمانهن من حقوقهن السياسية .

والسلطة السياسية لا توزع توزيعاً عادلاً بين المواطنين اذ لا يستطيع ان يصل الى المراكز السياسية العليا في الدولة الا عدد قليل من المواطنين وكذلك تحم الحكومة مؤهلات خاصة وخبرة معينة لبعض الوظائف الكبرى في الدولة وهذه المؤهلات لا تتوفر عادة لمجموع المواطنين . ولاشك ان السلطة الفعلية التي يتمتع بها الوزير او النائب في الحكومة الديمقراطية اكبر بكثير من تلك التي يتمتع بها المواطن العادي وهناك مواطنون لهم تأثير اكبر من غيرهم على الرأي العام وهم اقدر على توجيهه .

بمعنى ادق تشير الديمقراطية الى مايلي :-

- ١ - اذا كان هناك موافقة عامة على نظام الحكم .
- ٢ - اذا كانت القوانين تصدر من الشعب عن طريق ممثليه الذين ينتخبون بطريق الاقتراع العام .
- ٣ - اذا كان رئيس الحكومة منتخباً بواسطة الشعب سواء كان الانتخاب مباشراً او غير مباشر وسواء اكان مسؤولاً امام ممثلي الشعب ام غير مسؤول .
- ٤ - اذا كانت الغالبية العظمى من الشعب تتمتع بحق الانتخابات بالتساوي .
- ٥ - اذا كان باب الوظائف العامة مفتوحاً امام جميع الطبقات ونظام الحكم الديمقراطي ينقسم الى نوعين : الحكم الديمقراطي المباشر والحكم الديمقراطي غير المباشر او التمثيلي .^(١٠)

وفي هذا المقام لابد لنا هنا من اثاره السؤال التالي : كيف يتسنى للديمقراطية ان تنشأ في شعب لا عهد له بها ؟ الجواب على ذلك ان الديمقراطية قد تنشأ سرا بين جماعة المفكرين او تنمو بذورها في نظام ديمقراطي بلغ من الفساد والاضطراب درجة تفقده عن تنفيذ وسائل القمع . او قد يفرض النظام الديمقراطي فرضاً على شعب ما عن طريق حاكمه الذي يخلص له ويجد ان في هذا النظام خيره وفلاحه على ان الوسيلة التي تم اللجوء اليها اكثر من سواها فهي الثورة والثورة قلما تنجح بين ليلة وضحاها . انها عمل صراعي يطول امدده بمقدار ما يحشد النظام الاوتوقراطي القائم من قوى وهي كثيرة .

ان الديمقراطية تعبير سياسي عن اسمى مافي الانسان من روية وأتزان وشجاعة وضبط
نفس ، فهي ليست كينونة بل صيرورة، فقد تخسرنا ولكنها لن نربحها ربما كاملا . انها
نزاع ابدى لان لكل جيل مشاكله الجديدة . وللديمقراطية احكاما دائمة تتمشى عليها ،
منها ان الحكومة تقوم على القانون الاعلى خشية الحاكم فالبلد الذي يميز بين نظام
حكومي وآخر هو الحق في من الشرائع والسيطرة على تنفيذها . فإذا كان هذا الحق ليس
للشعب كما هو منصوص عليه في الدستور فإن النظام ابعد ما يكون عن الديمقراطية .

وهناك حكم اخر تتمشى عليه الديمقراطية وهو ان على الطرفين المتنازعين او اكثر من
الطرفين اقرار مبدأ التوافق فتغير الاحوال امر اكيد لامنلوحه من حدوثه لذلك وجب تغيير
الاحكام ايضا والا انعدمت اسباب البقاء دون تغيير الاحكام يجب استخدام اسلم
الوسائل عاقبة وأقلها ضرراً على الحريات المدنية .

وهناك ايضا حكم ثالث تتمشى عليه الديمقراطية وهو انها لاتدعي الكمال فإن هي
ادعت انحدرت الى مستوى النظريات السياسية الاخرى التي ترفض الاقرار بعامل التغيير
لاعتقادها بأنها تمحور على الكمال .^(١١)

الواقع ان النظام الديمقراطي برغم تطوره وتقدمه فيه الكثير من اسباب التناقض فهو
يطبق في دول فيها اكثر من عدم المساواة في الفرص وفي الدخل . فن الطبيعي ان تتمسك
الطبقة صاحبة الامتياز بحقوقها التي لاشك في فقدانها اذا عبرت الاكثرية المحرومة من
الامتياز تعبيراً صادقا عن ارادتها ولتجنب هذا الخطر كان يحظر حق التصويت على كثير
من الناس الذين لا يملكون ولم يزل كل مواطن حق الانتخاب دون قيد او شرط الا بعد
جهد شاق ووقت طويل .

كيف يمارس الناس هذا الحق ؟ وكيف يعبرون عن ارادتهم اذا لم تكن لهم ارادة او
عقيدة خاصة بهم اذا كانوا افرادا آليين يعيشون عيشة تنفصل عن طبائعهم واذا كانت
اذواقهم وآرائهم واختيارهم تنطبع بطابع الاجهزة والهيئات الكبرى وتكيف بها ، ان اباحة
حق الانتخاب للجميع يصبح تحت هذه الظروف مجرد صن من الأصنام المعبودة
المقدسة . وفي المجتمع الذي يعيش فيه الناس عيشة انفصالية غير طبيعية لانتختلف الطريقة
التي يعبرونها الناس عن آرائهم كثيرا عن طريقة اختيارهم في شراء السلع ، انهم يسمعون
الى طول الدعاية ، ولاتعني الحقائق الا قليلا بالقياس الى الضوضاء التي تصارع هذه
الطبول وتوحي اليهم بما يؤمنون به . ان الاداة السياسية في بلد ديمقراطي لانتختلف في

الواقع سيرها عن الاسلوب الشائع في سوق السلع ولا تختلف الاحزاب السياسية كثيراً عن المشروعات التجارية الكبرى ويحاول الساسة المحترفون ان يبيعوا بضاعتهم للجمهور بالدعاية وتشبه طريقتهم كثيراً طريقة الاقتاع المصطنع بالاعلان.

ان الموازنة بين طريقة تكوين الرأي في السياسة وطريقته في سوق السلع بموازنة اخرى لاتصل بتكوين الرأي بمقدار ما تتصل بالتعبير عنه ويقصد هنا الدور الذي يلعبه حملة الاسهم في المؤسسات الكبرى وتأثير ارادتهم في الادارة. وقد آلت ملكية المؤسسات الكبرى اليوم الى مئات الالوف من الأفراد الذين يملك كل منهم جزءاً يسيراً جداً من مجموع الاسهم. وحملة الأسهم - من الناحية القانونية - يملكون المشروع ومن ثم فهم اصحاب الحق في تحديد سياسته وفي تعيين نوع الادارة. اما من الناحية العملية فهم لايملكون الامسؤولية صغرى عن ملكيتهم ويدعون كما يقره رجال الادارة قانعين بدخل منظم والغالية العظمى من حملة الاسهم لايهمها ان تحضر الجمعيات العامة ويؤثرون ان يبعثوا بتوكيلاتهم للادارة ولا يمارس الادارة مجموع المالكين او غالبيتهم الا في قليل جداً من المؤسسات الكبرى والامرفيا بتعلق بالادارة في الديمقراطية الحديثة لا يختلف كثيراً عنه في المؤسسات الكبرى. حقا ان اكثر من ٥٠٪ من الناخبين يدلون باصواتهم شخصياً. ولكنهم يثأرون بين حزبين يتنافسان على كسب الاصوات وما ان يظفر احد الحزبين بالاصوات ويصل الى الحكم حتى تبعد العلاقة بينه وبين الناخبين. ولاتصدر القرارات عن الشخصيات البارزة ذات النفوذ فيه وهم كثيراً ما يكونون مجهولين للجمهور والواقع ان المواطن يعتقد انه يوجه قرارات بلاده ويشترك فيها ، في حين انه لا يمارس هذا الحق اكثر مما يمارسه حامل الاسهم العادي في ادارة شركته: ^(١٢)

لقد اعتبرنا الديمقراطية هنا نمطاً معرفياً مثالياً نابعا من وسط اجتماعي وسياسي مضطرب ومتصارع الامر الذي يجد البعض في النظام الديمقراطي خيره وفرحه يطلب منه ان تكون الحكومة قانونية لافردية وملحة على تطبيق التوافق بين الاطراف المتناحرة داخل المجتمع ، اي تريد ان يكون لديها حكومة شعبية (حكم الشعب).

وتكن مثالية هذا النموذج المعرفي في كونه يظهر من بين التناحرات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية لايكس نمط العارة الاجتماعية السائد في المجتمع بل نقضه لكي يزيل الاضطرابات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية. اي انه يهدف الى احداث تغيرات في العارة (البناء) الاجتماعية لانتاج انماط سياسية واجتماعية واقتصادية تمثل المساواة والتوازن بين القوى الاجتماعية السائدة (بمعنى اخر تعكس اجزاء معرفته الاساسية)

ولاتفق عدد هذا الحد بل تستثمر في الاعتماد على نمط المعرفة الديمقراطية طيلة وجودها في العمارية الاجتماعية ، بل تهدف ايضا ان يكون افراد المجتمع حاملين الافكار الديمقراطية ايضا ويعبرون عنها في حياتهم العملية . هذه الطموحات الخيالية المثالية لاتمثل الواقع الاجتماعي . اي انها غير موضوعية وواقعية ، بل حذسية مبنية على التقني والامال الواسعة لاسبب خصوصية خيال الديمقراطية بل بسبب حدة وشدة التناحرات والاضطرابات القائمة في المجتمع .

فقد وجدنا الحكومات الديمقراطية تضع العديد من القيود على ممارسة الديمقراطية من قيود السن والاهلية والتعليم ومنع المجرمين من ممارسة حقوقهم الانتخابية . وقسا من الحكومات تمنع النساء من حق الانتخاب . فضلا عن تمسك الطبقة ذات الامتياز العالمي بحقوقها في السلطة تنحصر حق التصويت عن الكثير من الناس الذين لا يؤيدونها . علاوة على اجهزة الدعاية والاعلام التي استغلت من قبل المرشحين للتأثير على الناخبين فباتوا (الناخبين) اشبه بالمستهلكين في السوق التجاري الذي يشترون سلعا مروجة اعلاميا . هنا من جانب اخر فان اصحاب الاملاك والعقار والاسهم (الاثرياء) قادرين على دفع تكاليف الحملة الاعلامية للانتخاب فيصرفون الاموال الطائلة لكي يفوزوا من اجل زيادة ثرواتهم وليس الدفاع عن حقوق الناخبين .

فالنظام الديمقراطي اذن لم يحقق حكم الشعب بل حكم الاثرياء القادرين على استخدام الوسائل الدعائية المؤثرة على الناس من اجل شراء اصواتهم . فهي اذن عملية صراعية بين مالكي المال وفاقديه ، فضلا عن كون النظام الديمقراطي لم يبلغ الاستغلال البشري بل تحويله من صورة الى اخرى . اي ان الديمقراطية تعني المعرفة الصورية - المثالية في منطقتها وطروحاتها فهي بهذا الوضع غير واقعية -

٥ / أ - الفاشية في ايطاليا :

ترجع نشأة الفاشية في ايطاليا الى عدم استقرار الاوضاع السياسية والاقتصادية في اوربا بعد الحرب العالمية الاولى . نتجه الفاشية مع التازية اتجاها مضادا للنظام الشيوعي في روسيا وأن كان فيها نفس ماني اسلوب الحكم الشيوعي من حيث سيطرة الفرد الواحد او الحزب الواحد . وكان من الجائز الا يكون للفاشية اي كيان اوقرة سياسية في ايطاليا لو ان الشيوعية الروسية لم تحاول استغلال الظروف الاقتصادية في ايطاليا وتعمل على نظام

حكم ديكتاتورية . البروليتارية لان ايطاليا خرجت من الحرب محطمة الامل اذ دخلت الحرب املا في الحصول على مستعمرات في افريقيا وأن تحصل على مركز ممتاز في شرق البحر الادرياتيكي ، غير انها خسرت هذا وفوق ذلك انهارت اقتصاديا بعد الحرب اذ خرجت مثقلة بالديون وميزانيتها غير متوازنة وضاع جزء كبير من قوتها الانتاجية خلال الحرب . وبهذا كله تعرضت لازمة مالية حادة وسرعان ماظهر تدمير الجنود العائدون من الميادين ، كما ظهر نوع خطر من عدم الاستقرار بين طبقات العمال فأخذوا يستولون على المصانع في كثير من المناطق مما زاد الانتاج الصناعي ضعفاً فوق ضعفه وما جعل انتصار الشيوعية ينتهزون الفرصة فيحاولون الاستيلاء على الحكم وانخضاع الشعب الايطالي لديكتاتورية البروليتاريا . وفي هذا الوقت كان بنيتو موسوليني يعتنق الاشتراكية وكان قد تمكن من تكوين عصابة محاربة هدفها تمكين ايطاليا من التمتع بشجرة الانتصار في الحرب عن طريق ارغام الحكومة على تنفيذ بعض الاصلاحات الضرورية وتكونت تلك العصابة من فئات مختلفة من الشعب ففيها من الجنود العائدين من الحرب ومن العمال ومن الطلبة ومن رجال الاعمال ورجال الادب وأصحاب الاملاك وأبناء النبلاء .

وفي سنة ١٩٢٢ بدأ موسوليني وحزبه في الزحف المنظم على روما وتمكن من الاستيلاء على الحكم واعادة النظام في الدولة ثم بدأ بثبيت مركزه بالتدريج . ولم يلبث ان اصبح السيد المطلق في ايطاليا كلها .

ومنذ اول نشأة الحركة الفاشية كون موسوليني جماعات من انتصاره للاشراف على استمرار العمل في المصانع والمحافظة على النظام ولا اشدت ساعد الفاشية زاد عدد هذه الجماعات حتى اصبحت جيشا غير رسمي واتخذت لنفسها رداء خاصا اسود اللون اطلق عليه اسم (القمصان السوداء) .

ومنذ زحف موسوليني على روما اخذ يثبت مركزه في الحكم حيث يتعاون مع الاحزاب الفاشية القائمة ومع البرلمان القائم ولا زادت قوته بدأ يتجاهل هذه الاحزاب ويهمل البرلمان ولكنه ابقى على سلطته الدستورية وحافظ على دستور الدولة الذي كان ينص على :-

١ - الملك يرأس السلطة التنفيذية .

٢ - البرلمان يمارس السلطة التشريعية وهو يتكون من مجلس نواب ومجلس شيوخ .

ولكن موسوليني جمع كل السلطات في يديه باعتباره رئيسا للحزب الفاشي وانشأ مجلسا اطلق عليه اسم (المجلس الفاشي الكبير) وصار هذا المجلس يختار المرشحين للبرلمان

وجعل جميع الموظفين ذوي المناصب الرئيسية في الحكومة مسؤولين مباشرة امام رئيس الحكومة الذي هو في نفس الوقت رئيس الحزب الفاشي.

النظرية الفاشية :

الفاشية عقيدة عمل (ويتضح هذا من قول موسليني) برنامجها هو العمل لا الكلام . غير ان هذا لا يمنع من ان الفاشية بعض المبادئ العامة التي تؤمن بها وتحاول تطبيقها وأهم هذه المبادئ .

- ١ - سيادة الدولة التامة : رغم ان الدولة كانت منظمة تنظيمًا طائفيًا وأنها كانت تحفظ بوحدة الدولة ولا تؤمن بالسيادة الموحدة. لذلك لم تمنح المنظمات الطائفية او النقابات اي حقوق تجعلها مستقلة عن الدولة.
- ٢ - وحدة الوطن : لانسح الفاشية الا بوجود حزب واحد وهي بذلك تفترض انه لاتعارض بين مصلحة الدولة ومصلحة الفرد : اي فلا داعي في رأيهم لتعدد الاحزاب لان تعددها يعني اختلاف المصالح داخل الوطن واختلاف المصالح من شأنه ان يضعف الدولة.
- ٣ - التناقص التام بين رأس المال والعمل : من عقائد الفاشية انه لا يوجد تعارض بين رأس المال والعمل ومن ثم فهي لاتؤمن بصراع الطبقات.
- ٤ - عدم فائدة النظام الديمقراطي : ترى الفاشية ان النظام الديمقراطي لافائدة منه للدولة بل انه يضعفها بما يحدثه من انقسامات داخلية وعدم استقرار في الحكم ولانه يقوم على تحكم الاغلبية التي تكون غالبًا جاهلة وهي تعتقد انها تمثل الشعب اصدق مما تمثله الديمقراطية لان الشعب في رأيها لا يصلح لرسم سياسة الدولة ولا يستطيع ان يعرف الصالح الطرق المؤدية الى تحقيق مصالحه. وبما ان الفاشيين هم الفئة المختارة من العناصر الصالحة في الشعب فهم الذين يستطيعون رسم السياسة الصالحة للشعب ويستطيعون رسم هذه السياسة بسرعة كبيرة وكفاءة ممتازة. (١٣)

فضلا عن ذلك فإنه من الممكن ارجاع جذور الفاشية الى التناقضات القائمة بين تزايد النزعة الاحتكارية الصناعية والنظام الديمقراطي . ففي اوروبا بعد الحرب العالمية الاولى واجه الجهاز الصناعي الذي كان يسير بقوة في طريق الترشيد ويتوسع بسرعة متزايدة في الاستقلال وخاصة بسبب انقسام السوق العالمية وبسبب تلك المجموعة الضخمة من

التشريعات الاجتماعية التي كانت الحركة العمالية تدافع عنها بحماسة في هذا الموقف اتجهت اقوى الجماعات الاقتصادية الى الامساك مباشرة بزمام السلطة السياسية حتى تنظم الانتاج الاحتكاري ويقتضي على المعارضة الاشتراكية وتستأنف النزعة التوسعية الامبريالية .

ولم يكن من الممكن للنظام السياسي الذي ظهر ان ينمي القوى الانتاجية دون ان يمارس ضغطاً مستمراً على اشباع الحاجات الانسانية وهذا يقتضي سيطرة شمولية على كل العلاقات الاجتماعية والفردية والقضاء على الحريات الاجتماعية والفردية وتكتيل الجماهير بالاساليب الارهابية وجعل المجتمع معسكراً مسلحاً في خدمة تلك المصالح الكبرى التي استطاعت الصمود في صراع المنافسة الاقتصادية وقد تخلص هذا النظام من فرضي السوق وجعل العمل خدمة اجبارية ، وأتسع نطاق القوى الانتاجية بسرعة ولكن العملية كلها لم تحمِ المصالح البيروقراطية الحاكمة التي جعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة . ثم هدمت الفاشية الابرار الليبرالي للثقافة الذي اوضح بأنها هدمت اخر ميدان كان الفرد يستطيع فيه ان يطالب بحقه ازاء المجتمع والدولة .^(١٤)

وترى الفاشية ان الحريات ليست حقاً مطلقاً للفرد فيعمل ويتصرف وفق مشيئته ، ولكن الدولة تستطيع ان تمنح من الحريات بقدر ما يتناسب مع قوة الوازع الاخلاقي السائد بين الناس ولزعم الفاشي المذهب (موسليني) قول معروف في ذلك ، هو انه يوجد نوع من الحرية لافقات الحرب ونوع اخر لافقات السلم وثالث لافقات الثورة ورابع للافقات العادية . كما انه يوجد نوع من الحريات لافقات الرضاء واخر لافقات الشدة والازمات .

وقد انكرت الفاشية على الفرد حرية الاجتماع وحرية الرأي وحرية الكتابة . فالصحافة الابطالية في ظل النظام الفاشي قد سلبت كل حرية حقيقية وغدت صحافة شبيهة بالرسومية ترهقها القوانين الرادعة وتسيطر عليها الحكومة بواسطة وزارة الدعاية وتوجهها وفق مشيئتها في جميع الشؤون الداخلية والخارجية وكان الفاشيون يبررون ذلك بان الصحافة غدت في عصرهم قوة لا يستهان بها ولا بد ان تخضع وتسير وفق مشيئة الدولة والنظام القائم . بيد انه يمكن ان يقال في هذا الصدد ان الصحافة الادبية والعلمية استطاعت في ظل الفاشية ان تحتفظ ببقية من حريتها وتقايلها العلمية والتقنية القديمة .

ان الفاشية لم تكن في الواقع سوى طور من الحوار الميكافيلية العملية ولم تكن سوى دكتاتورية يدعمها العنف المطلق ولم تلجأ في اعمالها لغير الوسائل الميكافيلية المطلقة ، من

القسوة والعنف والغدر وانتهاز القرض بأي الوسائل والأثمان. وقد قضت الفاشية على سائر الحقوق والحريات العامة وجعلت من الشعب الايطالي في ظلها شعبا عبدا لأرائي له ولا يستطيع التفكير والحركة بغير مايملي عليه سادته. وقد كان من اثر مبادئ الفاشية وتعاليمها الخداعة ومزاعمها المتطرفة ان تبت الى نفوس الشعب الايطالي عواطف الغرور والكبرياء المزدولة والطموح الكاذب والاماني المفرقة حتى غدا يتصور لنفسه بين الامم منزلة لم تكن له ولم تؤهله لئيلها صفاته وغدا يتصور انه سيعيد مجد الامبراطورية الرومانية ويستعيد ماكانت تملك من اقطار في الشرق وفي الغرب وكانت ايطاليا في ظل هذا السراب الخادع تملأ العالم قبيل الحرب بدعاويها وصيحاتها ووعيدها وكان العالم المتمدن في حقيقة امرها يهتر هذه الصيحات وفي ظل هذا الوعيد استطاعت ايطاليا الفاشية ان تحقق بعض مطامعها الاستعمارية بغزو الحبشة والبانبا. غير ان امانيا لم تكن تحف هذا الحد المتواضع فقد كانت لها اطماع محققة في امتلاك مصر وتونس وسوريا وتركيا واليونان وغيرها. وقد دفعها الغرور الاعشى الى دخول الحرب وهي تضطرم بهذه الاماني وتظن ان تحقيقها ميسور ولاح لها انها على وشك الفوز بها. ولكن الحوادث مالبثت ان كشفت حقيقة هذا السراب الخادع للشعب الايطالي وللعالم كله. فقد صهرت الحرب قوى الفاشية وتوالت المهن العسكرية على ايطاليا وقدرت امبراطوريتها الافريقية تباعا ثم فقدت صقلية. وارهقتها الغارات الجوية ونجت قوى الشعب الايطالي المعنوية واهترت اسس الفاشية التي لقيت ايطاليا في ظلها كل هذه المهن. (٥٥)

جاءت مآلية الفاشية بطروحات نظرية مطلقة تمثلت في سيادة الدولة التامة ووحدة الوطن والتناسق التام بين رأس المال والعمل وتمثل الشعب بمصادقية اكثر من الديمقراطية. هذه الاهداف الطموحة برزت بعد ان سادت في ايطاليا عدم استقرار سياسي بعد الحرب العالمية الاولى وناهضة الشيوعية لها (للفاشية) والوضع الاقتصادي المزري في ايطاليا بعد ان خسرت كل شيء في الحرب العالمية الاولى. فجاءت هذه الاهداف المثالية نماجا متناقضة للاوضاع السائدة في ايطاليا فطالبت بسيادة الدولة على المجتمع بشكل مطبق وقيادة وتوجيه كافة مرافق المجتمع والدولة والحكومة الحزب الواحد، وطالبت بالوحدة الوطنية بسبب تمزق المجتمع الايطالي الى طوائف عديدة، ولما كان لا يمكن ابناء المجتمع الايطالي جاهلا بوعيه - في نظر الفاشية - فلم تطبق الديمقراطية. فجاءت بمعرفة سياسية وفكرية مغايرة لما هو سائد في المجتمع الايطالي واستهدفت العديد من نواحي الحياة لتغييرها. فضلا غيرت العديد منها عنوة وقسراً قبلورت نظام عسكري وسياسي وتربروي خاضعا للأفكار الفاشية (افكار الحكومة الشاملة وسيطرة الحزب الواحد في الدولة)

يبد انه عندما جاءت (الفاشية) الى الحكم واستلم قيادتها موسليني استبد فيها وقع الحريات الفردية وجيش المجتمع ففسكر افراده بتسليح كامل من اجل خدمة مصلحة الشخصية (مصلحة موسليني) وليس مصلحة المجتمع العامة وأخضع الانتاج لصالح ولخدمة اصحاب المواقع البيروقراطية العالية (الحاكمة) التي جعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة وهشمت الاطر الثقافية المتحررة ، الامر الذي جعل من ابداع الفرد الثقافي مسخرا لانجاهاات الفئة الحاكمة وليس الابداع الانساني او المجتمع الابطلائي .

اي اصبحت الحريات الفردية مكبوتة والانتاج الصناعي لصالح فئة قليلة حاكمة يعيش الجميع في ظل ارهاق وطني لخدمة الفرد القائد (موسليني) ولم تتحقق اية رفاهية وانتعاش اقتصادي واجتماعي في المجتمع الابطلائي الذي خرج من الحرب العالمية الاولى خاسرا كل شيء (ماديا ومعنويا) ولم تتحقق عناصر المعرفة المثالية التي حملتها الفاشية في بادئ الامر وهذا يعني ان المعرفة الحسية تكون خيالية مثالية لم تسمح للاحكام العقلية بتقومها وجعلها قريبة من الواقع الاجتماعي فضلا عن نسيانها او اغفالها للميول البشرية عندما تظهر على سطح السلطة بعدما كانت تابعة لها وخاضعة لها . اذ ان الفرق يكون كبيرا بين الميول البشرية الخائفة او التابعة التي تتجه نحو الجوانب الخيرة والطيبة فتقبل عليها النوازع الانسانية ، لكن عندما تستسلم السلطة او تحتل مواقع هرمية قيادية فأنها تتجه نحو الجانب التسلطي والتعسفي في معظم مناشطها وتبتعد عن الجانب الطيب والخير وهذا ماوجدناه في الاشتراكية والديمقراطية والفاشية .

٦/أ النازية في ألمانيا

كانت النازية في ألمانيا وليدة ظروف الحرب العالمية الاولى لان هزيمة ألمانيا واضطرابها الى قبول شروط معاهدة فرساي نتج عنها اضرار مادية ونفسانية عميقة الاثر في شعبها . فقد خسرت مساحة كبيرة من اراضيها واضطرت الى دفع تعويضات ضخمة للحلفاء وقبلت مرغبة ان ترى اغنى منطقة صناعية في وطنها تخضع لاحتلال القوات الاجنبية وتلك هي منطقة الرور اذ أن الحرب كانت نتائجها وبالا على ألمانيا من الناحية الاقتصادية حتى تعرضت مالياتها لتضخم لامثيل . في التاريخ . فساءت حالة الطبقة المتوسطة وانتشرت البطالة بين العمال وبناء على هذا تعرضت للدعاية البلشفية كما تعرضت لها إيطاليا لان الشيوعيين وجدوا في الفوضى الاقتصادية فرصة سانحة لفرض دكتاتورية البروليتاريا ، ولكن وقف في هذا الخطر الشيوعي وجود الحزب الاشتراكي القومي . فقد سيطر على الموقف

سرعا بفعل زعامة (هتلر) الذي استطاع ان يعطي الى المانيا نظامها وثقة شعبها بوطنهم
الاكبر.

النظرية النازية:

الاشتراكية القومية في المانيا كانت تعني كما يدل اسمها- الايمان التام بالقومية الالمانية.
وهي مستمدة اصلا من مبادئ سيكولوجية اكثر مما هي اقتصادية او سياسية. فن الناحية
النظرية كانت ترى امكان جمع الطبقة العاملة مع طبقات الشعب الاخرى في ظل نظام
ديمقراطي. اما من الناحية العلمية فلم تكن الا ايدولوجية مبدؤها (المانيا للالمان) اي انها
ايدولوجية وطنية متطرفة لذلك سارت خطة الحزب من الناحية الاقتصادية على اساس
تحقيق الاكتفاء الذاتي. اما خطته السياسية فتقوم على اقرار النظام في الداخل ومكافحة
الشيوعية الروسية واعادة الاراضي التي خسرتها المانيا في الحرب العالمية الاولى.

وقد نادى الحزب بفكرة التفوق الجنسي الالمانى على الاجناس الاخرى ونادى بمعادة
الجنس اليهودي وفكرة الحزب عن الاجناس كان يصاحبها قولهم ان المانيا لم تهزم في الحرب
بقوة السلاح وانما ترجع هزيمتها الى الدعاية الهدامة التي كان يقوم بها اليهود خلف خطوط
القتال. كما كان بسبب الازمة الاقتصادية التي حلت بالمانيا بعد الحرب الى فعل اليهود. وقد
بذل الحزب النازي مجهودات جبارة لتعلم الشبان الالمان مبادئ القومية والوطنية كما حرم
تأليف الاحزاب المعارضة واحتياط اشد الاحتياط من المؤتمرات والانقسامات
الداخلية^(١٦).

فضلا عن ذلك بأن النازية تمثل (الحكومة الشمولية) التي تسحق الفرد في اخضاعه
للجماعة خضوعا تاما بحيث تشكل حقيقة طبيعية يربط بين عناصرها (الدم والارض)
ولا يخضع لمعايير او قيم عقلية. وقد استغلت الاشتراكية الوطنية هذا التركيز على الظروف
(الطبيعية) من اجل صرف الانتباه عن الاساس الاجتماعي والاقتصادي للترعة الشمولية.
فالجماعة الشعبية لاتصبح موضوعا للتقديس بوصفها جماعة طبيعية الا لعدم وجود جماعة
اجتماعية فعليه وقد مررنا هذه الجماعة الاخيرة ولا كانت العلاقات الاجتماعية تبت
عدم وجود اية جماعة اجتماعية فان الجماعة (الشعبية) تصبح بالضرورة متميزة على اساس
(الدم والارض) وهو مالا يعوق التأثير الحقيقي للمصالح الطبقة داخل المجتمع.

ثمة حقيقة ان النظام التسلسلي في النازية لا يمكنه المحافظة على نظامه الاجتماعي الا بتجديد اجباري لكل فرد بغض النظر عن ميوله من اجل العملية الاقتصادية. ففي هذا النظام يحل مطلب التضحية محل فكرة الرفاهية الفردية ولا يمكن ان يكون هناك حد لواجب التضحية من اجل الكل اذا نظرنا الى الامة على انها الخير الاسمي في هذا العالم. ومن المحال ان يتمكن النظام التسلسلي من رفع مستوى المعيشة رفعا ملموسا او دائما كما انه لا يستطيع توسيع نطاق التمتع الفردية ووسائلها اذ ان هذا يؤدي الى هدم النظام الصارم الذي لا يستغني عنه نظام الحكم هذا بل يؤدي في نهاية المطاف الى القضاء على النظام النازي الذي نتم عليه طبيعته ذاتها ان يمنع اي نمو للقوى الاجتماعية والواقع ان ما يحدث من تشجيع على التضحية التامة بالفرد انما يتم لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية على وجه التحديد لذلك فان من المستحيل تبرير هذه التضحية على اساس المصلحة الحقيقية للفرد. ومن ثم فان الايديولوجية الاشتراكية الوطنية تقول ببساطة ان الوجود الانساني الحق ينحصر في التضحية غير المشروطة وان ماهية الحياة الفردية تقضي بان يطيع الفرد ويخضع (خدمة لا تقف ابدا عند حد لان الحد ، والنهاية صنوان) (١٧)

اما الاصول التشريعية التي قام عليها دستور للنداء النازية ترتكز على المبادئ الثلاثة الآتية:

- ١ - وحدة الجنس والعمل على حمايته من العناصر الدخيلة التي كانت تمثل في دعاوي النظرية الارية وتفوق الجنس النورمندي وفي خصومه السامية والعمل على سحق اليهودية حسباً تقدم.
- ٢ - وحدة الحزب وادماجه في الدولة اذا لم يسمح ان يقوم في المانيا اي حزب غير الحزب الاشتراكي الوطني الذي اصبح جزءاً لا يتجزأ من الدولة. ومع ان النازية تنفق هنا مع البلشفية والقاشبية في تأكيد الوحدة الحزبية فأنها تنفرد بفكرة ادماج الحزب في الدولة.
- ٣ - وحدة الزعامة وهي ظاهرة عامة في النظم الدكتاتورية ولكن النازية ترتفع بفكرة الزعامة الى مرتبة القدسية ، فالدولة في نظرهم هي الجماعة او الحزب وعمل الدولة متوقف على وجود (الزعيم) وعلى الايمان المطلق بقدسية الزعامة والزعيم في عرقهم لا يمثل شخصاً او اشخاصاً بعينهم او يمثل مجموع الافراد الذين تتكون منهم الامة في وقت معين ولكنه يمثل فكرة وحدة معنوية الافراد الذين تتكون منهم الامة في وقت معين ولكنه يمثل فكرة وحدة "معنوية" ترتفع فوق جميع الرغبات والغايات الخاصة

وقد يستدعي الشعب الى تصويت او يدعى الرايشتاخ الى الاجتماع ليؤيد بعض القرارات ولكن القول الفصل يبق دائما من حق (الزعيم) وحده ^(١٨).

المعرفة المثالية النازية مشابهة للمعرفة المثالية الفاشية. اذ ظهرت بعد هزيمة المانيا بعد الحرب العالمية الاولى وخسارتها العديد من المكاسب المادية والمعنوية والاثار السيئة المنعكسة على شعبها وتخضوع اغنى مناطقها (الرور) للاحتلال الاجنبي وتعرضها للدعاية البلشفية وتضخم البطالة في حجمها وسوء حالة الطبقة الوسطى وتقوفا من الخطر الشيوعي وتسلط الدكتاتورية الطبقة العاملة.

وفي ضوء هذه الحالة السيئة والتناقضات الحادة ظهرت اهداف مثالية نابعة من الاحاسيس الملهمة وليس من الواقع لتصوير حالة اجتماعية.

هذا الواقع المزري صُوِّر حالة مثالية نموذجية خاصة بالامة الالمانية والقومية الالمانية لجمع شملها واعادة عزها وشموخها واعادة خساراتها التي منيت بها في الحرب العالمية الاولى. ولكن بعد ان جاء هتلر واثام الحكومة الشاملة لم يحقق المبادئ الالمانية التي جاءت بها النازية بل سحق الفرد واخضعه للجماعة خضوعا تاما غير مقامه على النطق السليم والفكر العقلاني الرشيد بل على الاحاسيس الملتهبة من اجل صرف انظار الالمان عن التزعة السلطوية الشمولية فجند الجميع للتجنيد الاجباري من اجل خدمة اغراض هتلر وليس لاغراض الامة الالمانية والمبادئ القومية الالمانية. ولم تحصل الرفاهية للمجتمع بل حلت محلها التضحية في سبيل طموح القائد القذو ولم يحقق الحرية الفردية بل وجه التضحية القومية لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية وليس للمصلحة الحقيقة للفرد وذاته.

ومن هذا نستنتج ان الافكار التي جاءت بها النازية قد سخرت بشكل مباشرة انساق العمالة الاجتماعية لها (النسق الاقتصادي والسياسي والعسكري والتربوي والاجتماعي) مستغلة التوازن النفسية لا الاقتصادية من خلال اخضاع الفرد للجماعة الاجتماعية ومن ثم توجيه الجماعة لخدمة الحزب الحاكم وحكومته الشاملة. اي طبعت الفرد الالمانى بافكار المعرفة النازية الطموحة والافاقة من اجزى خدمتها وجعلت وجوده لخدمة وجودها وطوعت طموحه لطموحها وبذلك فانها كونت وبنيت انظمة تربوية واقتصادية وسياسية وعسكرية من افكارها وطموحاتها وهذا هو هدفها الاخير والاسمى.

بعد ان فرغت من عرض مفردات هذا الفصل اصل الى نهاية الوجه الاول للمعرفة الاجتماعية (المعرفة المثالية) لاوضح الآراء والتعليقات الخاصة بها .

من ابرز مداخل المعرفة الاجتماعية المثالية هي : التاريخ والعقل والمصلحة العامة . هذه المداخل الثلاثة استخدمها العاروف في دراسة الوجه التوضيحي - المثالي للمعرفة الاجتماعية . مثال على ذلك عندما اريد معرفة العقيدة الالمانية ذهب العاروق الى خلفيتها التاريخية ، مبتدئا من فلسفة هيغل مارا بفيوبارخ ولاسال منتيا بماركس لان هؤلاء وضعوا الخلفية التاريخية لجوهر العقيدة الالمانية . ثم عندما اراد هيغل ان يدرس عقيدة الفلسفة الالمانية دخل اليها من باب التاريخ متمنجا بالتحليل المنطقي للاحداث التاريخية العقلانية ، اي انه لم يعتمد على الاحداث الفردانية والشخصانية والموقعية - الفردية (سير ذاتية) بل الافعال العقلية للاحداث اجتماعية جسمية كشف بوساطتها مراحل تقدم البشرية التي ابتدأت من المرحلة الواقعية وانتهت بالمرحلة المثالية ومن خلالها اثبت نجاح تجربة هيغل عندما هدم عبارة الفلسفة القديمة لكي يبني عليها هيكلنا عقلايا لفلسفة التاريخ . ولا رفض هيغل البحث عن الاحداث التاريخية الفريدة الحداث التي تعبر عن المصالح الذاتية فانه رفض تباعا الرومانسية كمنهج فكري .

يبد انه يقول اذا احترمت المصلحة الفردية المصلحة العامة وتمثلت معها فانها تكون جزءا منها ولا تنزل عنها بل تخضع لان الفرد الذي يعيش في ظل المجتمع ويخضع الاخير للدولة فان هذا الارتباط بين الفرد والدولة عبر المجتمع يجعل المصلحة الفردية مندمجة مع العامة بشرط ان لا تفرض الدولة قيودا على حرية تفكير الفرد وتحد من نشاطه العقلي .

ومن هذا التصور رفض هيغل تجربة دراسة الاحداث التاريخية بل دراستها متكاملة (١٤) .

تصاري القول لقد سلكتنا في هذا الفصل سبيل العدول عن العناية بعرض نماذج من المعرفة الاجتماعية المثالية التي وجدناها لم تبلور من عقل العاروق بل من احساسه (ملاحظة عامة او بالمعاشاة المباشرة) التي تم بوساطتها رصد الواقع الاجتماعي . ومن ثم دلف الى صيانة افكاره عكست ادراكاته ومعاناته وعندما سجلنا ووصفنا وحللنا ابرز نماذج المعرفة الاجتماعية المثالية (اليوتوبيا والايديولوجيا والاشتراكية والديمقراطية والفاشية والنزعة) وجدناها تنبع من واقع اجتماعي وسياسي مضطرب غير متوازن في قواه الاجتماعية تغلب عليه حالات التصسف والتسلط القوي في العبارة (البناء) الاجتماعية على التحتي فيها ،

فحصلت حالة السكون والركود في النشاط الاجتماعية بسبب العنف الشديد وعسفه المارس من قبل الاعلى على الادنى فكون تناقضا صامتا بين قوى المجتمع في عارته البناية الذي جلب - بدوره- كابوسا فكريا جثم على اقلام العوارف لكنه لم يضعف او يهزل حواسه ومداركه للاحداث غير السوية (المرضية) امام بصره او سمعه اولسه. فكتب وحلل وتقد ماشاهده وسمعه ولسه بافكار، خيالية نموذجية تعبر عن تقيض النفاض القائمة في المجتمع . بمعنى ادق صور خيالية- حسية مؤثرة في فكر العارفة تمثل رغائب وحاجات وانماهات فكرية (ذات منشأ حسي) لم تتحقق او تتجزل تمثل حاجات العصر ومطامحه واماله التي تتعارض- في اغلب الاحيان- مع النظام الاجتماعي القائم، لذلك حاولت هذه النماذج الاجتماعية المثالية تعظيمه وتهشيمه من اجل احلال نفسها محله وهذه اولى الخطوات في المعرفة الاجتماعية المثالية التي يقوم بها العوارف وهي محاولة ذكية وجادة تدل على اصلق مشاعره ومثالية تفكيره وصفاء تصويره الخيالي وموجهه الانساني من اجل خدمة المجتمع لا الفرد او الموقع السلطوي او فئة اجتماعية خاصة وهذا مقام به كل من افلاطون وارسطو والقديس اوغسطين والفارابي ويكون وتوماس مور ودارندروف وكارل ويورمانهام وديمون ارون في نموذج اليوتوبيا، ومقام به كل من جيمس ميكس وارون وماهانام وكارل ماركس ويندكس وبرجس وتوماس ووالف شواز وبار يتوويتيرم سركن وادولف هوسرل وبوجلي في نموذج الايديولوجيا ، وما قاله كل من بايبي وسرك فوربي وروبرت اوين وماركس في نموذج الاشتراكية ومقاله المفكرون والكتاب عن الديمقراطية والفاشية والتازية.

اما الخطوة الثانية فهي عندما يحاول العديد من العوارف رفع معرفتهم الاجتماعية المثالية الى مستوى التطبيق لكنهم لا يستطيعوا تنفيذ ذلك وذلك راجع لكون هذه المهمة من اختصاص الساسة او القادة. وهنا تأتي الحاجة الى ان يكون هؤلاء الساسة والقادة او الحكام متشربين بما جاء به العوارف من معرفة اجتماعية مثالية، لكن عندما يقلر احد القادة او الحكام الظفر بالموقع السلطوي والهيمنة على كافة مناحي المجتمع يقوم بتسخير المعرفة الاجتماعية المثالية ومريديها وانصارها لخدمة اغراضه الشخصية والذاتية السلطوية لا الانسانية او المعرفية المثالية. بل تبقى مبادئ واهداف المعرفة المثالية شعارات يطلقها لفظا ويستعملها ظاهراً لتخدم مآربه التسلفية على المجتمع وتعزيز نفوذه داخل نظام الحكم. وتنت هذا التحول الشاذ تصبح احساسات وافكار العوارف لاجود لها على الصعيد الحقيقي وان الاهداف الانسانية النبيلة التي نادوا بها مسخت وحل عليها اهداف تسلطية ضد الفرد والمجتمع

المشكلة اذن هنا مع الحاكم الذي يدعي تطبيقه بنموذج معرفي معين (اشتراكي او ديمقراطي او ايدولوجي) لكن واقع الحال يستخدم هذا النموذج غطاء نموذجي لتحقيق مآربه وهذا ماحدث فعلا لموسليني وهتلر ومعظم حكام دول اوربا الشرقية في اواخر العقد التاسع من هذا القرن عندما سقطوا لعدم تطبيقهم للمبادئ الاشتراكية التي جاء بها كارل ماركس بل استخدموها كأطار ظاهري لاختفاء العديد من تسلطهم الفردي والفئوي واهملوا المبادئ المثالية والانسانية التي جاءت بها الاشتراكية.

فالغيب اذن لا يمكن في منطلقات العوارف او احساسهم او افكارهم المثالية بل في لمسوحات الحاكم او السياسي الذي جاء الى الحكم بواسطة النموذج المعرفي المثالي او على اكتافه فاستغلها لخدمته المضررة التي وصل في نهاية المطاف الى تدمير العارة المعرفة التهوذية وشوه صورتها المثالية وهذا ما حصل فعلا مع الديمقراطية والاشتراكية والقلاشية والنازية .

في الواقع ان المعرفة الاجتماعية المثالية توضح اسمى وأدق وأبلى معاني الانسانية المترجمة على شكل صور اجتماعية اخراجها العارة من واقع ممسوخ ومضطرب وفوضوي الى حيز الخيال بيد انه لا يملك المقومات التطبيقية لكي يخرجها الى حيز الوجود والممارسة ، فيستغل السياسي او الحاكم هذه النقيصة عند العارة فيستخدم المعرفة غطاء مثالي يراق يلبسه لكي يظهر امام المجتمع بأنه يمثلها او انه ابنها ويضاني في سبيل تحقيق اهدافها ويخدم المجتمع الانساني وعن هذا الطريق ييمن على كافة اقسام المجتمع ويسببه نحو اهدافه الخاصة ويسخره لخدمته ولتحقيق اهدافه الاقافة في السيطرة والتسلط التي لم تهدف (لامن قريب او بعيد) الاهداف الانسانية النيلة التي جاء بها العارة فيمسخها (السياسي) ويفسد صورتها التهوذية المثالية وبالتالي يتجرد منها ويتخلى عنها ويبقى هو القائد الفرد الطاغوي المطلق الذي بدوره يخلق (بشكل غير مباشر) الفوضى والاضطراب بين القوى الاجتماعية داخل المجتمع التي بواسطتها تثير احساسهم وادراكات العوارف في زمن غير زمن العوارف الذين كتبوا عن النماذج المثالية الاولى فيحتوا صوراً اجتماعية مثالية جديدة تعبر عن المآسي الاجتماعية التي يعيشها افراد المجتمع . وبسبب استمرار طغيان الطاغية المتعطش بغطاء النموذج الاجتماعي المثالي يصل الى نهايته فينهار نظامه القامد الذي لم يخدم مجتمعه ويأتي سياسي آخر يدعي المثالية ويدعو الى المساواة والاخاء والحرية (اسما وظاهرا) الى ان يسطر سلطانه على اقسام المجتمع تحت غطاء فكري اجتماعي مثالي وبعد ان يبعد نفسه قد هيمن بشكل تام يتخلى عن المثالية الاجتماعية التي اوصلته الى قمة

السلطة ويتجرد منها (وعندها تكون هذه اولى خطوة لانتحاره) لانه تحول الى طاغية متجبر ومتفرد لا يعبر عن حاجات المجتمع واهدافه الانسانية وهكذا تدور الدائرة المفرغة ويبقى عمل العوارف ثابتا في رصد الاحداث الاجتماعية والمتناقضة فيصوغوا اجمل الصور الانسانية النبيلة ومن ثم يسرقها او يسطوا عليها المتلذذ القوي او المرائع المحتال ليصل الى مآربه الذاتية تحت غطاء هذه الصور التوضيحية فيقبر محاولات العوارف الاجتماعية التوضيحية المثالية .

وفي نهاية مطاف حديثي عن هذا الموضوع اثير سؤالا مفاده ، كم من البشر يصحون ويستشهدون ويفنون حياتهم من اجل تحقيق هدف واحد او اهداف نموذج واحد من المعرفة الاجتماعية المثالية (يونوتيا او ايدولوجيا او ديمقراطية) ؟ لقد ذهب الملايين من البشر لكي يحققوا طموحات اجتماعية مثالية وفي النهاية تذهب الى غير اهلها ولا تتحقق بسبب تسلط النزعة الفردية والانانية على بعض المتبنين للمعرفة المثالية واستغلالها من اجل تسخيرها لتحقيق نزعتهم التسلطية التي بالتالي تنتهي الى عدم تطبيق اهدافها وبالوقت ذاته تنهي هولاء البعض من المتبنين لها واستغلالها وسخروها لهم وتنتهي كليا مع رموزها السياسيين وتبدأ معرفة نموذجية مثالية اخرى وتسير مثلا سارت عليه سابقتها مع الفارق بدرجة التطبيق لا بنوع التطبيق .. وهكذا تدور الدائرة المثالية المفرغة .

في الواقع تبدأ المثالية بدعاوي منظريها وتنتهي بزيف تطبيقها بسبب عدم نضج اهدافها عند دعائها المطبقين لها وكذلك بسبب سيطرة النزعة الفردية التسلطية التي تغريهم فيبتعدوا منها ويتخلوا عنها ويخلصوا لحكمهم المتفرد .

مصطلحات الفصل

Authoritarian	تسلطي
An Official Ideology	العقيدة الرسمية
A Single Mass Party	حزب جماهيري واحد
Beautification	التجميل
Cosmological Ideology	العقيدة الكونية
Cosmolgy	علم الكونيات
Cold War	الحرب الباردة
Derivation	المشتقات
Der Fuhrer	القائد
Epiphenomenon Gravitation	ظاهرة مصاحبة وتنشأ عنها
Law	قانون الجاذبية الأرضية لنيوتن
General Ideology	العقيدة العامة
Hero	البطل الاسطوري
Known Best	احسن العارفين
Impartial Justice	العدالة التزيهية
Ideological Phenomena	الظواهر العقائدية
Idealism	المثالية
Indoctrinators	الملقنين للمبادئ الحزبية وليس الحقيقة
Particular Ideology	عقيدة محددة
Period of the Renaissance	مرحلة التنوير
Pythagorean Theory	نظرية فيثاغورس في الحساب
Pseudo-Scientific Theories	النظريات العلمية الزائفة
Pluralistic Culture	التعدد الثقافي
Special Ideology	العقيدة الخاصة
Situational Determination	تحديد موقعي
Social Facts	الحقائق الاجتماعية

Social Decay	الفساد او الوهن الاجتماعي
Supernatural	الطبيعة الخارقة
Suffrage for all	حق الاقتراع العام
Total Ideology	العقيدة العامة
The Idealist Approach	الاسلوب المثالي
The Reductionalist Approach	الاسلوب الاختزالي
True Believer	المعتد الحق او الصادق
Totalitarianism	انجتماع الكلياني (مجتمع الحزب الواحد الحاكم)
Upper-middle Class	الجزء العلوي من الطبقة الوسطى
Residues	البواقي
Whimsically	اطور غريبة
Weather Cock	ديك الرياح

مراجع الفصل

- ١- هيلتون، بيتر ١٩٦١ (المعرفة والبناء الاجتماعي) ترجمة محمد عبد النبي ص ٣٣٣.
- ٢- الطويل. توفيق ١٩٥٥ (أسس الفلسفة) مكتبة النهضة المصرية ص ٢٥١.
- ٣- مور، توماس ١٩٧٣ (يونوتيا) ترجمة نجيل بطرس سمعان- دار المعارف بمصر ص ٥٠.
- ٤- الخشاب، أحمد ١٩٧٠ (التفكير الاجتماعي) دار المعارف بمصر ص ٩١-٩٢.
- ٥- رسل، برتراند ١٩٥٤ (تاريخ الفلسفة الغربية) ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ص ١٨١-١٨٢.
- ٦- أفلاطون (جمهورية أفلاطون) ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٨٤، ٩٥، ٩٨، ١٠٦.
- ٧- رسل، برتراند ١٩٥٤ (تاريخ الفلسفة الغربية) ص ٣٠٤-٣٠٦.
- ٨- كرم، يوسف (تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر ص ٥٣-٥٤.
- ٩- توماس، هنري ١٩٦٤ (أعلام الفلاسفة) ترجمة متري أمين- دار النهضة العربية ص ١٧٨-١٧٩.
- ١٠- الفارابي، أبي النصر ١٩٥٦ (آراء أهل المدينة الفاضلة) مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة ص ٧٤-٨٦.
- ١١- توماس، هنري ١٩٦٤ (أعلام الفلاسفة) ص ٢١١-٢١٢.
- ١٢- مور، توماس ١٩٧٣ (يونوتيا) ص ١٤، ٦٩، ٧٠، ٧٥، ٢٢٧.
- ١٣- Dahrendorf, Ralf 1969 "Out of Utopia" Coser, Lewis and Rosen-berg, (eds.) Sociological Theory, The Macmillan Co. London, P.P 222-239.
- ١٤- مانهايم، كارل ١٩٦٨، (الأيديولوجيا والطوائف) ترجمة عبد الجليل الطاهر مطبعة الأرشاد- بغداد ص ٢٩٩-٣١٤.
- ١٥- أرون، ريمون ١٩٦٥ (أفيون المثقفين) ترجمة قلدرى قلمجي، دار الكاتب العربي- بيروت ص ٧ و ١٦.

- Zeitlin, Irving, 1968 "Ideology and the Development of Social- ١٦
Theory" Prentice- Hall Inc., Englewood p. p. 304- 305
- Bendix, Reingard 1970 "Embattled Reasons" Oxford Univ. Press, - ١٧
New York, p. 97.
- McKee, James 1969 "Introduction to Sociology" Holt Rinehart and - ١٨
Winston Inc., New York, p. p. 585- 587
- Schulze, Rolf 1973 "Some Social- psychological and Political- ١٩
Functions of Ideology", Remmling Ganter (ed.) Towards the
Sociology of Knowledge p. 115.
- Ibid., p. 119 - ٢٠
- Ibid., p. 19. - ٢١
- ٢٢- السالموطي ، نبيل محمد ١٩٧٥ (الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر) الهيئة
المصرية العامة للكتاب / الإسكندرية ، ص ٢٠٨-٢١٠ .
- ٢٣- السالموطي ، نبيل محمد ١٩٧٥ ص ٢٠٦ .
- Macrae, Donald 1961 "Ideology and Society", Heinemann, London, - ٢٤
p. p. 63- 65.
- Alexander, Jeffrey 1982 "Theoretical Logic in Sociology" Vol. One, - ٢٥
Routledge and Kegan Paul- London, p. 43.
- Hoffer, Eric 1967 "The True Believer" Harper and Row Pub., New - ٢٦
York, p. 15.
- Sorokin, Pitirim, 1964 "Contemporary Sociological Theories" - ٢٧ -
Harper and Row Pub., New York, p. p. 48- 55.
- Sorokin, Pitirim, 1964, p. p. 358- 362. - ٢٨
- Ibid., p. 417. - ٢٩
- Elliott, Mabel and Merrill, Frances, 1961. "Social disorganization", - ٣٠
Harper and Brother Pub., New York, p. p. 725- 726, 730.
- Mannheim, Karl 1954 "Diagnosis of our Time". Routledge and - ٣١
Kegan Pub. Ltd., London, p. p. 96- 97.

- ٣٢- فروم ، أريك ١٩٦٠ (المجتمع السلم) تعريب محمود محمد ، مكتبة الانجلو المصرية ، ص ١٦٦ .
- ٣٣- بوتول ، جاستون ١٩٦٤ (تأريخ علم الاجتماع) ترجمة عاطف غيث (الدار القومية للطباعة والنشر. مصر ص ٥٢ .
- ٣٤- فروم ، أريك ١٩٦٠ ، ص ١٦٩ - ١٧١
- ٣٥- غالي ، بطرس وعيسى محمود ١٩٥٩ (المدخل الى علم السياسة) مكتبة الانجلو المصرية ص ٤٦١ - ٢٧٠ .
- ٣٦- أفان سيف ، ف/ ١٩٧٦ (أسس الفلسفة الماركسية) ترجمة عبد الرزاق الصافي منشورات الطريق الجديد بغداد ص ١٨٢ - ١٨٣ .
- ٣٧- فروم أريك ، ١٩٦٠ ص ١٨٥ - ١٨٧ .
- ٣٨- المرجع السابق ص ١٧٩ .
- ٣٩- غالي ، بطرس ١٩٥٩ / ص ٤٧٤ - ٤٧٥ و ٣٧٢
- ٤٠- المرجع السابق ٩ ٦٥١ - ٦٥٣
- ٤١- بولندرين ، ليلاند ووايت (الديمقراطية أمل الإنسانية الاكبر) ترجمة يوسف الخال ، دار الثقافة - بيروت ص ٢٠ - ٢٢
- ٤٢- فروم ، أريك ١٩٦٠ ص ١٤٣
- ٤٣- غالي ، بطرس ١٩٥٩ ص ٦٧٥ - ٦٧٨ .
- ٤٤- ماركيز ، هيرت ١٩٧٥ (العقل والثورة) ترجمة فتاد زكريا ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .
- ٤٥- عنان ، محمد عبدالله ١٩٥٩ (المذاهب الاجتماعية الحديثة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ص ١٥٣ - ١٦٤
- ٤٦- غالي ، بطرس ١٩٥٩ ، ص ٦٨٠ - ٦٨١
- ٤٧- ماركيز ، هيرت ١٩٧٥ ص ٣٩٧ - ٢٩٩
- ٤٨- عنان ، محمد عبدالله ١٩٥٩ ص ١٨٨ .
- ٤٩- Speier, Hans 1952 "Social Order and the Risks of war" George W. S. Pub New york, p. 124 - 130.



الفصل الثالث

الوجه الثاني للمعرفة الاجتماعية

ب / الوجه الواقعي

ب / ١ - العقلية البدائية

ب / ٢ - العقلية العصرية

ب / ٣ - الحركات الاجتماعية

ب / ٤ - الديوانية (البيروقراطية)

ب / ٥ - الصفوة الممتازة

ب / ٦ - البروليتاريا

الوجه الثاني للمعرفة الاجتماعية

ب / الوجه الواقعي

الماعة عاجلة :

يرى هذا الوجه ان للاشياء وجودا عينيا مستقلا عن الذات العارفة . ويعترف هذا الوجه المعرفي بأن للمعرفة ماهي سوى صورة مطابقة لحقائق الاشياء في العالم الخارجي . ويعبر عن رأي الرجل العادي الذي يميز عن التمييز بين ظاهر الشيء وحقيقته في نظره كما تبدولنا - وأن كان بعض مناهب الواقعيين قد ابتعدت كثيرا عن هذه النظرة الساذجة - بمعنى ان هذه التزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالي .

من حقائق هذا الوجه تأكيد على ان للاشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل مطابقة لحقائق الاشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا الا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع والعلاقة التي تقوم بين الاشياء الخارجية وافكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة متشابهة .

يميز هذا الوجه بين الواقعية الساذجة والواقعية الحقة . اذ تنفى الاولى مع مايراه عامة الناس في القول بأن افكارنا صورة مطابقة للاشياء في الخارج والعالم الخارجي يبدو في صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات . فالعالم متعدد متكرر لا يمكن رده الى وحده كما يظن المثاليون ويعتبر هذا النوع ساذجا لانه لا يخضع للتفكير النقدي ويشق في المدركات الحسية فحة لاحد لها .⁽¹⁾ بينما تقوم للمعرفة الحقة على تشخيص اسباب الحدث او الظاهرة وكشف الضياء على رموز الظاهرة ودلائلها وتسمح للعارفة مضاهاتها ومقارنتها مع رموز ظاهرة اخرى وتقبل النقد والتقويم . فضلا عن ارتباطها بالبناء الاجتماعي وتخضعها لتأثيراته لانها في الاساس متبلورة عنه ومعززة من قبل احد انماطه او نظمه وأن تطورها يرتبط بوجود اي ظاهرة لاحقة اوتنتاج لاضاع مادية قائمة ، فهي اذن ظاهرة او حدث تابع او معتمد وليس مستقل بل يكون النظام الاجتماعي متغيرا مستقلا .

ب / ١ - العقلية البدائية :

من العوارف الذين تمثل كتاباتهم الوجه الواقعي في علم اجتماع المعرفة (ليني بريل) الذي تناول العقلية البدائية ، اذ وصفها من خلال عدم تأثرها بالاسباب الطبيعية متيقضة وملتفتة بشكل مستديم الى الدلالات الغيبية التي يمكنها ان تستخرجها من كل ما يصلحها ، فهي لا تعرف شيئا يسمى بالمصادفة ، كما انها من جهة اخرى لا تبحث عن الشروط التي تعمل على وقوع احدى الحوادث او امتناعها ويرتب على ذلك ان هذه العقلية تتلقى الاشياء المفاجئة او غير المتوقعة او التي تخالف المعتاد بالانفعال اكثر مما تتلقاها بالدهشة ، فضلا عن ذلك فأن حياة البدائيين العقلية (وبالتالي احساسهم) ترى ان العالم المحسوس والعالم الاخر لا يكونان في تصوراتهم الا شيئا واحدا . ومجموعة الكائنات غير المرئية لا ينفصل عن مجموع الكائنات المرئية وليست الكائنات الخفية في نظرهم بأقل وجودا ونشاطا من الكائنات المرئية ، بل انها اكثر من كونها تأثيرا وارهابا لذلك فهي تشغلهم اكثر من غيرها وتصرف عقولهم عن التبصر والتفكير فيما نسميه نحن بالمدركات الموضوعية .

هذا من جانب ومن جانب آخر فأن الاحلام تكون اهم جزء من تجارب العقلية البدائية لانها هي التي تصل بينها وبين العالم غير المرئي بطريق مباشر . ثم يأتي الفؤول في الدرجة الثانية من الاهمية لانها هي الاخرى تمد هذه العقلية ببعض المعلومات عن فعل القوى الغيبية التي تحس بوجودها في كل مكان حولها . علما بأن المدركات المباشرة التي تتكون منها تجارب البدائيين كثيرة منها تلك المدركات التي تأتي اليهم من العالم غير المرئي والتي تكشف لهم عن نوايا القوى الغيبية التي تغمره والبدائيون اشد اتصالا بهذا النوع الاخير من المدركات منهم بأي نوع اخر . فرقاء . الهيئة الاجتماعية وصحة كل عضو من اعضائها وحياته كل ذلك يتوقف على التأثيرات الطيبة والسئية التي تنصب عليهم في هذا العالم .

تفسر لنا هذه الاسباب استمساك الجماعات البدائية بعباداتها ومعادنها لكل جديد ولكن هناك سبب آخر لا يقل اهمية عنها وهو ان العقلية البدائية شديدة الغيبية وضعيفة التصور المعنوي فهي مرهفة الاحساس جدا وأنها لا تصدق الا ما ترى وأشد النفور من الاستدلال الفعلي وما يسميه المناطقة بالعملية المنطقية للتفكير وهذا النفور لا يرجع الى

قصور اصيل او عجز طبيعي في ادراكهم بل بالاحرى الى مجموعة العادات العقلية التي درجوا عليها . اي الى طريقتهم في التفسير. (٣)

نستنتج مما تقدم ان ليفي بريل حدد مصادر تجارب العقلية البدائية بالمناخ الاتية :-
١ - الاحلام ٢ - القول ٣ - للدركات المباشرة للعالم غير المرئي (ادراكات القوى الغيبية) ٤ - المشاكل التي تواجه بقاؤهم .

أما آثار هذه التجارب العقلية فأتت بافراد المجتمع البدائي الى بلورة عدة معطيات ابرزها ما يأتي :-

- ١ - انهم لا يصدقون الا ما يرون او يشاهدون باعينهم .
- ٢ - نفورهم من الاستدلال العقلي .
- ٣ - ضعفاء في تصوراتهم المنوية
- ٤ - مرهقي الحس
- ٥ - شديدي العداء لكل ما هو جديد عليهم او خارجي عما افوه وتعودوا عليه او مارسوه .
- ٦ - خضوعهم لمجموعة عادات درجوا عليها
- ٧ - استمسكهم بالتفكير الغيبي .

وفي ضوء هذه التجارب العقلية وآثارها على حياة وتفكير افراد المجتمع البدائي نشاهد ما قدمه لنا ليفي بريل بأنه وصف وحلل حياة واقعية لمجتمع بدائي لا يقبل افرادها النقد لمناشط حياتهم الاجتماعية وتقتصر المطلقة بمدركاتهم الحسية ، وان افكارهم تمثل صور مطابقة للاشياء التي يرونها اي انها تمكس الصور الخارجية للاشياء . كل ذلك يجعلنا القول بأن طرح بريل يمثل الجانب الحقيقي الساذج وليس الحق في المعرفة الاجتماعية للمختصين في علم الاجتماع وبالذات للمهتمين بعلم اجتماع المعرفة لانه اوضح كيف يتفاد الفرد البدائي بمعرفة مجتمعه العقلية والحسية والمجتمعية وكيف يتصرف فعلا وتفكيراً حسباً فضلاً عن تقديمه (بريل) للمعرفة الاجتماعية البدائية للباحثين في حقل علم اجتماع المعرفة .

ب/ ٢ - العقلية العصرية :

اجد من القيد والمثري ان اطرح ما قدمه عالم الاجتماع النفسي المعاصر (ليون فيستنكر) الذي عالج فيه فعل وتفكير الفرد العصري الذي يعيش في مجتمع معاصر يخضع

لمؤثرات ومتغيرات عديدة ومتنوعة ، ممثلا صورة مقابلة تماما لما قدمه ليني بريل من حيث معرفة الفرد العصري وتحديات المجتمع وكيفية اكتساب الفرد في هذا المجتمع معرفته الاجتماعية فيما يخص فعله وتفكيره في الوقت الراهن .

حدد فيستكر معرفة الفرد بالمعلومات والآراء عن موقف اجتماعي او تصرف سلوكي يقوم به في المجتمع المعاصر اذ يخضع الفرد في هذا النوع من المجتمعات لمتغيرات عديدة ومتنوعة غير متجانسة (وفي بعض الحالات متضاربة ومتصارعة) ويواجه مواقف متعددة ومتعكسة ويخضع ايضا لتأثيرات اعلامية واجتماعية واغرامات تقنية متبدلة وفاعلة الامر الذي يتطلب منه جمع معلومات وآراء كافية حول الموقف او الرأي المراد اتخاذه قبل اتجاذه وهذا بالطبع يتطلب اختبار كل ما جمع من معلومات عقليا ومنطقيا قبل ان يتبناها او يكسبها ويمارسها ، وتحت هذه الظروف المشبعة بصيغ الفرد العصري متيقضا قبل اتخاذ موقفه وبالوقت ذاته متذبذبا بعد اتخاذه فيحصل عنده تناشُر في فعله او موقفه . بعبارة ادق يحصل عنده تنافر بين مآلديه من معلومات مجمله عن موضوع معين يتعلق بسلوك تصرف به او موقف اتخذه ، ولكي يزيل او يلغى من حدة التناشُر يقوم بتبرير سلوكه فيقوم بتضخيم وتعظيم او مبالغة ايجابيات سلوكه او موقفه وفي الان ذاته يقلص او يصغر سلبياته ومن ثم يذهب الى البحث عن تبريرات اضافية لي يقنع نفسه والآخرين المحيطين به بأفضلية سلوكه او موقفه وقد سمي فيستكر هذا الفعل بـ (اختزال التناشُر) لكي يكون سلوكه او موقفه قريبا جدا من المعلومات والآراء التي جمعها (معرفة ذاتية) . بمعنى اخر تقرب المعرفة الذاتية من السلوك الشخصي عن طريق التبريرات الكائنة في السلوك ، مضافا الى ذلك البحث عن تبريرات اضافية لان ذلك يشير من الناحية الاجتماعية عدم وجود قوالب او انماط سلوكية - اجتماعية جاهزة مقبولة ثقافيا واجتماعيا قام المجتمع بيلورتها وجعلها مشروعة ومقننة للسلوك كما هو حاصل وجاري في المجتمعات التقليدية او الريفية او البدوية .

اقول ان الفرد في هذه المجتمعات لا يحصل عنده تناشُر معرفي في سلوكه او فكره لان مجتمعه زوده وغذاه بمعرفة تراثية واحدة ومنكاملة أو حياً له معرفة ثقافية متجانسة ومقبولة وعصنة من قبله (اي من قبل المجتمع) فلا يحتاج الى إيجاد تبريرات اضافية لكي يدعم شرعية سلوكه او موقفه لان تبريراته الكائنة في العناصر المعرفية الاجتماعية تقنيه عن البحث عن تبريرات اخرى ، او الذهاب لكسب ثقة الآخرين لتعزيز موقفه او دعم سلوكه لانها مدعمة ومعرزة مسبقا قبل تبنيه لها .

بعد هذه المقدمة الموجزة آتي الى تقديم قضايا افتراضية وضعها فيستكر في بناء نظريته
عن تناشز المعرفة السلوكية وهي كما يأتي :-

إن سلوك الافراد يتساق مع مآلهم من معلومات وآراء عن منظمات ومعدات
سلوكه . هذه المعرفة تسلط الضياء على اختيار سلوك معين بشكل متب ويدر كبحث تجعل
حالة الفرد الشعور مرتاحة وغير قلقة . هاك مثال على ذلك : اذا وجه الطالب امتحانا
مها وجادا فإنه سوف يستذكر موضوع الامتحان بجدية واهتمام بالغين ، وبعد ان ينتهي من
امتحانه فإنه سوف يغير زملاءه بأهمية الامتحان وصعوبة الاسئلة وتكون الحالة معكوسة اذا
لم يعرف الطالب أهمية وصعوبة الامتحان . اقول سوف لا يبذل جهدا كبيرا في استذكار
درسه ولا يحضر له بهمة ومتابعة .

يوضح هذا المثال المعرفة المسبقة لتصرف الطالب قبل الامتحان وبالوقت ذاته يقدم لنا
كيف يبدأ الطالب بتقديم تبريرات اضافية لتوضيح صعوبة وأهمية الامتحان بعد الاجابة
على اسئلته . بمعنى ادق ترتبط معرفة الطالب بصعوبة الامتحان بتصرف جاد وملتزم
بسلوكه مضافا الى بحثه عن تبريرات تعزز ارتباطه بذلك السلوك علاوة على ذلك فإن
الطالب يبدأ بتقليل او تصغير أهمية التصرفات الاخرى لانها لا تساعد على النجاح في
امتحانه .

تكشف هذه الحالة تكثيف الفرد الذي يملك معرفة عن تصرف معين ويجعله في آن
الوقت ان يقلل ويصغر من أهمية التصرف الاخر الذي لا يملك عنه معرفة كافية .

تحت هذه الظروف يتصرف الفرد مع السلوك الذي يعرف عنه ويترك السلوك الذي
يفقر المعرفة عنه وهذه حالة متناشزة في نظر فيستكر . فالتناشز اذن يحصل بعد ان يقرر
الفرد أي من السلوك عليه ان يسلك وبخاصة عندما يواجه أكثر من موقف او أكثر من حالة
ويطالب بأن يختار واحدا منها ، بعد ذلك سوف يقرر او يترك المواقف او الحالات الاخرى
ومن هنا يبدأ بتعزيز وبرهنة صحة سلوكه المختار لدعم مشروعية وتأكيده جاذبيته وبالوقت
ذاته يقرر تفوقه او تركه للآخرى لعدم جاذبيتها او عدم مشروعيتهما بالنسبة له .

اتخاذ القرار اذن حول سلوك معين عند الفرد الذي يعيش في المجتمع الحديث يتبعه
تناشزا (ولكن العكس ليس صحيح) وقد وجد الباحث (ايرلوك) الافراد الذين يشتركون
سيارة جديدة يحصل عندهم تناشزا واختصار للتناشز معا . اذ وجدهم بعد ان يقتنوا السيارة
يبدأون بالبحث عن إيجابيات ومآلة السيارة التي اشتروها ومدى قوة ما كتبها وجمال طرازها

وكثافة الدعايات الاعلامية عنها ، لكي يغلظ معرفتهم بشكل مكثف عن ميزات سيارتهم اكثر من تعرضهم على ميزات ومثانة الانواع الاخرى من السيارات التي لم يشتروها ، فيالغوا ويعضوا صفات سيارتهم ويقللوا او يصغروا من ميزات وصفتها . وهناك حالة اخرى تكشف لنا اختزال التناشز وهي عندما يصرح الفرد امام الآخرين عن شيء لا يمثل رأيه او معتقده الخاص . اي يقول شيئا مخالفا لما يعتقد به او يفكر به لكي يحصل على مكافأة مادية او معنوية او لكي يتجنب عقوبة او حرمان او نبذا اجتماعية الذي سيقع عليه اذا صرح امام الآخرين عن رأيه الخاص الذي يخالف رأيهم او معتقدهم وهذا تناشز سلوكي لانه (اي الفرد) تصرف بسلوك لا يمثل حقيقة معرفته (افكاره وآرائه او مبدأه او معتقده) خوفا من عقوبة الرأي العام او من اجل الحصول على مكافأة اجتماعية من الآخرين (القبول الاجتماعي او الاعتبار الاجتماعي او المال) وهنا يبدأ الفرد في البحث عن تبريرات يقدمها للآخرين ليعزله قولهم قوله او تصريحه فيعظم ويبالغ في رأيه وفي الان ذاته يقلل ويصغر من الرأي او الموقف الذي لايعكس رأيه (الذي هو بالاساس يمثل موقفه او رأيه الحقيقي غير الملطن) وفي هذه الحالة يحاول الفرد ان يحتزل او يختصر التناشز الذي حصل له .

وفي ضوء ذلك فأن الذي عبر بشكل غير صريح عن رأيه امام الناس طمعا في المكافأة او خوفا من العقوبة الاجتماعية او رغبته في الاثني يقوم بتصرفين في وقت واحد : الاول يبالغ في برهنة سلوكه او موقفه الملطن (الذي لا يكون صادقا ومعبرا عن رأيه الحقيقي) وفي الوقت ذاته يصغر او يقلل من اهمية وشأن الرأي او الموقف الاخر (الذي هو في الاساس موقفه او رأيه الحقيقي) وهذا يعني ان نظرية تناشز المعرفة السلوكية تقوم على المبالغة التبريرية - التعزيزية الكاذبة وتقليل او تصغير اهمية الجانب اخر - المخالف للسلوك الملطن . اقول ان السلوك الظاهر مبالغ فيه ويات السلوك الباطن قليل الشأن والاهمية وذلك راجع لوجود الآخرين اثناء تصريح الفرد عن رأيه او موقفه وآية ذلك خوف الفرد من ضغوط الرأي العام او طمع الفرد في الحصول على مكافأة من الرأي العام مما اضحى سلوكه امام الآخرين متناشزا .

لا مناص من القول بأن وقوع التناشز السلوكي يتأثر بمعرفة الفرد بالضوابط الاجتماعية واهمية الآخرين الذين لهم علاقة به وتفاعله معه بشكل مستمر ، لان التناشز السلوكي امام الرأي العام يحتاج الى دعم اجتماعي من قبل الآخرين لكي تسهل عملية تبني او اكتساب الرأي الجديد او الموقف الجديد للفرد . فالتغيرات السلوكية والاجتماعية لا تحصل

اعتباطاً بل تنفض لمؤثرات الرأي العام لكي يكسب الفرد المثني للسلوك الجديد او للموقف الجديد تأييداً ودعماً اجتماعياً من الناس الذين يعيش في وسطهم لكي يتخلص او يقلل من حالة التناثر التي يواجهها ولكي لا يخالف الآخرين وأن يقنع نفسه (بواسطتها) بأن سلوكه غير متناثر، فحالة التحمس عند الفرد عندما يتكلم عن موقفه او سلوكه ، يعني مطالبة للآخرين لتأييده وتعزيز سلوكه او موقفه وبالتالي يقلل او يختزل حالة التناثر السلوكي في تصرفه وبالوقت ذاته يعزز معرفته بالتصرف الجديد.^(٣)

فصارى القول : عندما يقرر الفرد المصري اتخاذ قرار حول تصرف معين فأن التناثر السلوكي يقع ، الامر الذي يدفعه لان يعالج هذه الحالة عن طريق اختصاره لكي يعزز ويدعم سلوكه من الجانب الاجتماعي .

ليس غرضي ان استوفي الحديث عن نظرية فيستكر حول المعرفة الادراكية لكي اود ان استجلي المقارنة المعرفية عند الفرد والمجتمع بين نوعين من المجتمعات هما البدائي والعصري لكي استضيء بما قلته الباحثان (بريل وفيستكر) من معلومات في هذا الباب متجنباً المقارنة او التشاكل او المضاهاة بينها لانها لا تمثل هدفي هذا المقام . نبدأ من المعرفة القرنية

في المجتمع المصري

في المجتمع البدائي

١- تمثل الواقعية الحقة . اذ تميل نحو الاستدلال العقلي والبحث عن المعلومات والآراء لتدعم موقفها او حكمها وتبريراتها لتدعم موقفها او حكمها وتبريراتها لدعم شككها او تصرفها .

٢- يبنى الفرد معرفته الذاتية بنفسه من خلال بحثه واستقرائه وجعله قريب من الضوابط الاجتماعية الرسمية المتنوعة والمتضاربة في مصالحها وأهدافها .

١- تمثل الواقعية الساذجة اي لاتصدق الا ماترى ، وشديدة الثغور من الاستدلال العقلي بسبب طريقة تفكير افراد مجتمعاتها بهذا الاسلوب .

٢- لا يجهتد الفرد ولا يبذل جهداً في بناء معرفته بسبب وجود حكم ومعارف تراثية جاهزة لايسمح له مجتمعه باستبدالها او الخروج عنها فتصبح المعرفة الاجتماعية السائدة في مجتمعه ممثلة لمعرفته الذاتية .

٣- وفي ضوء ذلك لانتوجه معرفة الفرد الذاتية - الاجتماعية نقدا من الآخرين الا اذا خرج عنها وهذا نادرا ما يقع فلا يحصل في سلوكه تناشرا اجتماعيا لانه يستلم من مجتمعه نماذج سلوكية جاهزة تقن سلوكه اليومي فلا يفكر بتغيرها او تبديلها .

٣- تواجه معرفة الفرد المصري نقدا من الآخرين الامر الذي تصبح مقومه وعقلانية اكثر من كونها عاطفية وجدانية وهذا يجعل من سلوكه متناشرا اجتماعيا لانه يتصرف بافعال اجتماعية ذات صفة متفيرة بشكل سريع (لعدم امتلاك المجتمع نماذجا سلوكية جاهزة تقن سلوكه او توجهه نحو غاياته) الامر الذي يجعله يبحث عن تبريرات عقلية لدعم مصداقية فعله .

٤- يتحدث ويعبر عن رأيه كما يشاهد الشيء ويراها دون مجاملة او محاباة حتى لو كان ذلك مخالفا لرأي الآخرين لانه يصدق ما يراه ولا يصدق ما يشعر به الآخرين او ما يفكرون به .

٤- لا يتحدث او يعبر عن كل شيء يراه بل ما يرضي الآخرين المحيطين به او الذين يعيش في وسطهم اي يفكر ثم يعبر عن رأيه فلا يكون صريحا بل مجاملا حتى لو كان رأي الآخرين مخالفا لرأيه .

٥- تتق معرفة الفرد الذاتية بمدرجاتها الحسية بشكل مطلق ولا تسمح للتفكير العقلي بالتحليل والتفلسف في اعطاء الرأي حول موضوع فردي او اجتماعي .

٥- لا تتق معرفة الفرد الذاتية بمدرجاتها الحسية بشكل مطلق بل تغط الكثير للتفكير العقلي ولحكم الآخرين في المواضيع الفردية والاجتماعية .

٦- تتحكم القوى الغيبية بشكل فاعل في معرفة الفرد الذاتية .

٦- لا تلمد القوى الغيبية مجالا للتحكم في معرفته الذاتية .

اما المعرفة الاجتماعية عند المجتمعين فأنها تنصف بما يأتي :-

١- معرفة مغلقة لا تنزع نحو الاحتكاك مع العالم الخارجي والثقافات الاخرى المتخالفة معها .

١- معرفة مفتوحة تنزع نحو الاحتكاك مع العالم الخارجي والثقافات الاخرى المتخالفة والتشابهة معها .

- ٢- توحد بين العالم المحسوس والعالم الآخر ولا تفصل بين الكائنات غير المادية عن الكائنات المادية.
- ٣- لا تؤمن بالتجريب المادي أو العقلي بل بمدركات العالم غير المادي.
- ٤- تأتي سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع من التأثيرات الطيبة والسيدة لتوايا القوى الغيبية.
- ٥- تكون معرفة المجتمع البدائي موروثية وغير مدونة وتتقل بواسطة الشفاه عبر الاجيال.
- ٦- معرفة اسرية . اي تقوم الاسرة بتعليم ونقل عناصر المعرفة لكافة افرادها.
- ٧- معرفة ثابتة لا تخضع او تتأثر لتغيرات دعائية او اعلامية او اي متغير خارج عن ثقافتها وتراثها.
- ٨- معرفة حسية اكثر من كونها عقلية . وتخلق بي هنا ان ابين اوجه التشابه والاختلاف بين وجهي المعرفة المثالية والواقعية من خلال صفات اليوتوبيا وصفات المعرفة الاجتماعية للمجتمع المعاصر وهي كما يأتي :-
- ٢- تفصل بين العالم المحسوس والعالم الآخر وتفصل ايضا بين الكائنات غير المادية عن الكائنات المادية.
- ٣- تؤمن بالتجريب والبرهنة في العوالم المادية والعقلية وترفض احكام مدركات العالم غير المادي.
- ٤- الاجتهاد والعمل والانجاز والتخصص هم اساس سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع .
- ٥- تكون معرفة المجتمع المعاصر مدونة بشكل رسمي وتغذيها اللوائح والقوانين ووسائل الاعلام والاتصالات السمعية والبصرية والمكتوبة.
- ٦- معرفة مؤسسية (جامعة او معهد او كلية او مكتبة).
- ٧- معرفة تخضع لمؤثرات الدعاية.
- ٨- معرفة عقلية اكثر من كونها حسية . وتخلق بي هنا ان ابين اوجه التشابه والاختلاف بين وجهي المعرفة المثالية والواقعية من خلال صفات اليوتوبيا وصفات المعرفة الاجتماعية للمجتمع المعاصر وهي كما يأتي :-

- ١- تبحث عن مستقبل مثالي خالي من التناقضات والصراعات الاجتماعية.
- ٢- تبحث عن التساوق والتساند بين اهداف المؤسسات الاجتماعية واهداف المجتمع العامة.
- ٣- تمثل معرفة عملية مغلقة على ذاتها ولا تتزعج للاحتكاك مع العوالم الاخرى الا اذا كانت في خلة اغراضها.
- ٤- تعزل نفسها عن كل مؤثر اعلامي ودعائي لا يخدم اهدافها المثالية.
- ٥- متجانسة في مكوناتها الثقافية العلمية.
- ٦- تبعد عن الصراعات الداخلية والخارجية.
- ٧- خيالية - مثالية.
- ٨- تلغي نظام تقسيم العمل.
- ١- تعالج مشكلاتها الثقافية والاجتماعية من خلال الاستدلالات العقلية والتجريب الواقعي.
- ٢- لا تكون جميع اهداف المؤسسات الاجتماعية متساوقة مع اهداف المجتمع العامة بل هناك تعرض في بعضها وتساند في البعض الاخر.
- ٣- تتزعج للاحتكاك مع العوالم الخارجية والثقافات المتنوعة والمختلفة والمتشابهة معها، لذا فأنها لا تنزوي في محلها الاقليمي بل متناقضة مع المعارف الاخرى.
- ٤- تتأثر بالمؤثرات الاعلامية والدعائية وتبدل العديد من معارفها العامة والخاصة.
- ٥- متنوعة ومتعاكسة في مكوناتها الثقافية والعلمية.
- ٦- تعيش وسط الصراعات الداخلية والخارجية.
- ٧- واقعية - عقلية.
- ٨- تركز على مبادئ تقسيم العمل في الاختصاص والمهارة والخبرة والكفاءة والانجاز الفردي وتوزيهم على سلم متدرج ومترابط.

أنقل بعد ذلك الى العارقة الأمريكي بيرجر الذي فسر المعرفة من الزاوية النفسية فصر دأثرتها من العارقة (البناء) والنسق الاجتماعي الى الجماعة الاجتماعية أذ أنطلق من ذات الفرد مارا بدوره الاجتماعي ليصل الى الجماعة الاجتماعية التي يرتبط بها (اسرة وجماعة مرجعية وزمر صداقية وماشابه) محاولاً تفسير مشاعر وأدراكات ذات الفرد في بيئها الصغيرة. أذ أن عملية التنشئة الاجتماعية لا ترتبط بالفرد بواقعه فقط بل تقوم بعمل يسبق ذلك وهي بناء تجارب وخبرات ذاتية متفاعلة مع واقعه وبيئته لأنها أبنيتها وترت في أحضانها وبالتالي تجعل منها صورة مصفرة منها. لأن بيرجر يعتبر المجتمع مستودعاً للخبرات المعنوية وما تقوم به التنشئة الاجتماعية هو أستخراج بعض المعنويات من المستودع الكبير (المجتمع) لتغذي الفرد بما لديها من نوعية معنوية خاصة بها. بمعنى آخر نحاول التنشئة الاجتماعية الموازنة بين الواقعية الموضوعية مع الواقعية الذاتية وتكون درجة التساوق بينها معتمدة على درجة نجاح التنشئة الاجتماعية التي تعدد بشكل متميز ما هو موضوعي أو ذاتي. والحقبة الموضوعية هي التي يعيش فيها الفرد مع الآخرين، بينما الحقيقة الذاتية هي التي يعيش فيها الفرد أو ذاته بعيداً عن الآخرين. ويقوم المجتمع بتنسيق وتنظيم الخبرات الفردية ويستطيع النظام الاجتماعي تنمية وتطوير الشعور الجمعي الذي يسمح للفرد بأن يملك معاني ذاتية عن الحياة وينجبه من الانحرافات السلوكية والتحولات الاجتماعية ويقربه من التماثل ذاته وبذا تكون الواقعية الذاتية - النفسية أنمكاساً للواقعية الاجتماعية^(١)

هذه أبرز أفكار بيرجر حول مشكلة التماثل الذاتي في علم اجتماع المعرفة ولكي أحاول تبصير محاولته هذه سأقارنها مع محاولة زبائنسكي، فقد لجأ بعض العوارف الذين يتخذون من الواقع الاجتماعي أساساً لتفسير وتحليل المعرفة الاجتماعية الى الذات الإنسانية المتأثرة ببيئتها وبالمتغيرات الاجتماعية المحيطة بها وعن طريقها يستقرأ واقع المعرفة الذاتية والاجتماعية معاً وكيف يتفاعلان عبر بعد الفرد في المجتمع، لكن على الرغم من هذا اللقاء والاتفاق في منطق تحديد واقع المعرفة إلا أن قسماً من العوارف ذهب بعيداً في هذا التحديد فصر واقع المعرفة الاجتماعية بدور واحد وشخص واحد وهو الدور الثقافي للمثقف مثل زبائنسكي، بينما أستخدم بيرجر الواقعية الذاتية لمعرفة الواقعية الاجتماعية - الموضوعية للفرد دون تحديد دور معين بل بشكل عام والمعرفة الاجتماعية في نظر بيرجر تعني الخبرة الاجتماعية التي يكتسبها الفرد عن طريق حواسه وأدراكاته وعقله من خلال ما تمارسه التنشئة الاجتماعية السائدة في مجتمعه وهذا يعني أن بيرجر يهدف معركة كيف تنشأ وتطور

الخبرات الاجتماعية عند الإنسان بينما استهدف زينانسكي معرفة التجارب والظواهر والمشكلات الاجتماعية عن طريق المختصين والمهتمين بدراسة التجارب والظواهر والمشكلات وليس أي فرد أو الأفراد الذين عاشوا وتفاعلوا مع الأحداث الاجتماعية وربما يعود ذلك الى عدم أيمان وثقة زينانسكي بالفرد العادي في إعطاء شرحاً أو وصفاً لما يرى ويحس ويدرك ويفكر ولقناعته أيضاً بصعوبة بل باستحالة الألام بكامل أجزاء ومكونات الحدث الاجتماعي الأمر الذي دفعه الى الاعتماد على (دور المثقف) وهذا اعتماد دقيق ومحدود جداً- على الرغم من نضجه وعمقه- لكنها لم يميزا بين نوع المجتمع (بدوي أو ريفي أو حضري أو صناعي أو رأسمالي أو اشتراكي أو متخلف أو متقدم) وأثاره على بلورة نوع معين من التجارب الاجتماعية (المعرفة الاجتماعية) ولم يفرقا أيضاً بين أنساق المجتمع الناشط وآثرها على بلورة نوع معين من التجارب الاجتماعية لأن مثل هذه التمايزات تطبع المعرفة عند الفرد والمجتمع بطابع خاص تعطيه فعلاً وفكراً معينين وقد شاهدنا ذلك عند دراسة بريل للعقل البدائي وفستنكر عند دراسته لعقل الفرد المصري لأن دور المثقف في المجتمع التقليدي يتشاكل ولا يتماثل مع دور المثقف في المجتمع الحديث وأدراكات وتصورات وأفكار الرجل البدائي لا تقترب من أدراكات وتصورات وأفكار الإنسان المصري .

ونحن هذا الاقتطاع الاستقرائي في دراسة المعرفة الاجتماعية أرى ضرورة دراسة واقع الذات وعلاقتها بنوع النسق الاجتماعي الناشط في مجتمع معين (ليكن في مجتمع زراعي) ومقارنتها مع واقع الذات وعلاقتها بنوع النسق الاجتماعي الناشط في مجتمع مغاير (ليكن مجتمع صناعي على سبيل المثال) وآية هذه المقارنة هو الوصول الى تحديد دقيق في معانيه ومضامينه وأجتناب التعاميم المطلقة وأختزال التباينات السائدة في دراسة المعرفة الاجتماعية وجعلها مطلقات دقيقة وعميقة معاً .

ب/ ٣- الحركات الاجتماعية

المقدمة :

من اوضح الملاحظات التي يؤاخذ عليها رواد علم الاجتماع وعلم الاجتماع الكلاسيكي (القديم) انه لم يدرس موضوع الحركات الاجتماعية على الرغم من كونها احدى مستجدات المجتمع الانساني التي يفرزها في كل مرحلة تطويرية يمر بها.

وبالوقت ذاته تساعد المجتمع في تغييره (مع الفارق بين حالة المستجدات والمعامل المساعد في التغيير) بالدرجة لا بالنوع ، وقد اكد هذه الملاحظة لويس كيليان عندما صرح بحقيقة مفادها (ان موضوع الحركات الاجتماعية مهمل من قبل علماء الاجتماع وليس له الصدارة في جدول اعمال الاجتماعيين القدامى (في القرن التاسع عشر) وارجع ذلك الى رؤيتهم لها بأنها تمثل ظاهرة ثانوية تصاحب ظواهر اجتماعية جوهرية او اساسية Epiphenomena وليس Phenomena فضلا عن كونها لا تمثل تنظيميا اجتماعيا دقيقا وان جمهورها لا يشكل بناء اجتماعيا ، بل انها- الحركة- تمثل نواة التنظيم الاجتماعي)^(٥)

ثم عزز هذه الملاحظة جوزيف هابمس حيث اوضح ذلك فقال (ظهرت كتابات عن الحركات الاجتماعية في الصحف الامريكية بعد الحرب العالمية الثانية ولم تظهر هذه الكتابات قبل ذلك ، فظهرت اسماء جديدة بالنسبة للقارئ الأمريكي مثل اندونوسيا وفيتنام ولاؤوس وكينيا والجزائر وقبرص والكونغو فأصبحت هذه الاسماء معروفة لدى القارئ الأمريكي مضافا الى الكتابات عن حركات الحرب الباردة وهوكس وماوماو في كينيا وابوكا وجامعة الدول العربية وفيتكونك التي كانت تظهر في الصحف الامريكية وربطها بحركات التغيير الاجتماعي والسياسي في العالم واثبت مصادر للكتابة عن الحركات الاجتماعية في ميدان علم الاجتماع الحديث. واشاد هابمس ملاحظته هذه بكتابات رودلف هيريل (عالم اجتماع معاصر) التي حددت فيها بعض الحركات الاجتماعية التي ظهرت في العالم الغربي- في القرن الثامن عشر- مثل الحركة الليبرالية والعالية والاشتراكية والمحافظة والفاشية التي ظهرت في العقد السادس من هذا القرن (اضف الى ذلك ، فإن ماكس فيبر (رائد اجتماعي ألماني) قد تطرق الى اسباب انتهاء الافراد للحركة الاجتماعية لكنه لم يدرس اي نوع من انواع الحركات الاجتماعية التي سادت عصره او قبل عصره.

وقد رد هربرت بلومر هذه الثغرة المعرفية في ادبيات علم الاجتماع القديم الى ان الحركة الاجتماعية كسلوك جمعي قد تبلورت بلورا حديثا في العالم المعاصر كنسج جديد في الحياة الاجتماعية المعاصرة التي كونتها عدم العدالة الاجتماعية وعدم الاستقرار الاجتماعي وعدم الرضا الشخصي للفرد^(٦)

ان ما جاء به رودلف هيريل نجده متناقضا مع ما قدمه هربرت بلومر الذي ارجع الحركة الاجتماعية الى انعدام العدالة الاجتماعية وقهوان الرضا الشخصي للفرد بينما اكدت دراسة هيريل على وجود حركات اجتماعية واسعة النطاق في المجتمع الغربي ابان القرن الثامن عشر ونستطيع ان نستنتج مايلي : طالما توجد تناقضات داخل المجتمع وعدم وجود

شرائع اجتماعية متوازنة في نفوذها ودخلها الاقتصادي فان الحركات الاجتماعية تكون
تحصيل حاصل داخل المجتمع ، لذا فانه لا يوجد مجتمع خال من الحركات الاجتماعية ،
هذا من جانب ومن جانب اخر فان علماء الاجتماع لا يترددون في دراسة اي ظاهرة اجتماعية
وما يصاحبها من ظواهر فرعية ، فاذا اعتبروا الحركات الاجتماعية احد مصاحبات الظاهرة
الاجتماعية (التغير الاجتماعي) فهذا لا يمكن اعتباره تبريرا لعدم دراستهم لها لان البحث
العلمي يدرس اسباب الظاهرة واثارها ومصاحباتها

لكنني استطيع القول بأن علماء الاجتماع الكلاسيكيين لم يدرسوا الحركات الاجتماعية
بنفس العمق والاهتمام التي درسها علماء الاجتماع المعاصرين ذلك لانهم عاشوا في مجتمع
رأسمالي صناعي لايهم بدراسة الحركات الجمعية التي تدافع عن حق المهضومين او البؤساء
والفقراء او المجتمعات الفكرية ذات الاتجاهات المضادة للمجتمع الرأسمالي لانهم كانوا
محافظين في فكرهم وتحليلهم. اذن فالزلل والنقص الاساسي في عطاء رواد علماء الاجتماع
كامن في موقفهم وموقعهم داخل المجتمع المعرفي العلمي والمجتمع الرأسمالي فقط وليس في
قصورهم المعرفي او موضوع اهتمامهم والذي يعزز قولني هو كثافة الدراسات الخاصة
بالحركات الاجتماعية في دول العالم الثالث من قبل الاجتماعيين اولا واهتمام الاجتماعيين
المعاصرين في المجتمعات الرأسمالية بهذا الموضوع من اجل ملء الثغرة المعرفية في ادبيات
علم الاجتماع المعاصر ولكي لا يقعوا بنفس الزلل الذي وقع فيه زملاؤهم من الكلاسيكيين.
واذا اخذنا بملاحظة كيليان القائلة بأن موضوع الحركة الاجتماعية يمثل ظاهرة ثانوية
مصاحبة للظاهرة الاساسية ولا يمثل ظاهرة اجتماعية جوهرية وكان هذا هو السبب الرئيسي
(في تقديره) بعدم تناول رواد علم الاجتماع لها، بدوري اتساءل الم تكن ظاهرة الانتحار
التي درسها اميل دوركهايم (رائد علم اجتماع فرنسي) ظاهرة ثانوية للعيش في المدينة؟ الم
يكن موضوع دراسة الغريب في المدينة ظاهرة ثانوية مصاحبة للعيش في المدينة التي درسها
جورج زمل (رائد علم اجتماع الماني) الم يكن موضوع الديوانية (البيروقراطية) ظاهرة ثانوية
مصاحبة لموضوع النظام الرسمي في المؤسسات الرسمية في المدينة التي درسها ماكس فيبر
(رائد علم اجتماع الماني) الم يكن موضوع الاستهلاك الظاهري للطبقة المتربة ظاهرة مصاحبة
لموضوع الطبقات الاجتماعية التي درسها ثورشتاين فيلن (رائد علم اجتماع نرويجي). ان تبرير
كيليان لاهمال الرواد بدراسة الحركة الاجتماعية لا يرد الى ثانويتها بل الى نوعها حيث انها
تمثل سلوكا جماعيا له التأثير الفعال في التنير الاجتماعي لانه يهدد اصحاب المصالح الذين
يتضررون من جرائمها وهذه نقطة ضعف في كتابات بعض الرواد عن المواضيع الاجتماعية

لأنهم لم يتناولوا الظواهر الجمعية ذات الأثر الفعال في التغيير الاجتماعي بل اهتموا (بقصد
او بغير قصد) لأن الحركات الاجتماعية موجودة في المجتمع الانساني وفي كل مرحلة تطويرية
يعيشها المجتمع فضلا عن كونها احد افرازات المجتمع لانعكاسات ورد فعل جمعية وظروف
صعبة متناذرة مترامنة (مجموعة متغيرات وأعراض في وقت واحد) وهنا يجب الاقرار بأن
الحركة الاجتماعية لا تمثل المجتمع بكامل شرائحه ولا تتعامل مع فئاته الاجتماعية كافة ولا مع
كل انساق وانماط النظام الاجتماعي بل مع شريحة اجتماعية واحدة ونسق او نمط اجتماعي
واحد او أكثر في البناء الاجتماعي

فهي اذن في هذا التحديد تعبر عن مجموعة اجتماعية محددة ومعينة تتضمن اطاراً
مؤسسيا (عقيدة فكرية) خاصة بهم يعمل على تنسيق تفاعلهم ومناشطهم افكارهم
واهدافهم.

علاوة على ما تقدم فإن الثورة الصناعية والثورة الفرنسية لم تحدث اعتباطاً، بل نسبت
من جراء تأثير الحركات الاجتماعية وبالفوت ذاته سببت حركات اجتماعية في المجتمع
الاوربي، وقد كتب بعض الرواد عن هاتين الثورتين واثارهما في التغيير الاجتماعي، لكنهم
قصوروا في باب الحركات الاجتماعية عند اجمالهم لها. لذلك لا يمكن الاخذ بتبرير كيليان
للرواد عندما اعتبروها من الظواهر المصاحبة للظواهر الاجتماعية الجهورية او انها ثانوية
وليست جهورية.

اسباب نشوء الحركة الاجتماعية:

لا تظهر الحركة الاجتماعية في الفراغ او بدون اسباب بل هناك اسباب عديدة. تكون
ميلادها وتنفذ نشؤها وقد حدد جوزيف هامس اربعة مشكلات رئيسية لظهورها وهي
ما يأتي: -

المشكلة الاولى - نحن الاجتماعية:

التي تتلوه عن فشل المؤسسات الاجتماعية القائمة في تحقيق وانجاز اهدافها وغاياتها.
ففي فترة ازدهار الكساد الاقتصادي الكبرى التي سادت العالم (ابان العقد الثالث من هذا
القرن) ظهرت مشكلات اقتصادية واجتماعية للملايين الناس حيث لم يجدوا عملاً يعيشون
من ورائه بغض النظر عن نوع مهاراتهم وخبرتهم وتحصيلهم العلمي، فظهرت البطالة

الواسعة في العمل وساد المجتمع وهنا وضعنا في قيمهم المعيارية وازداد حزن الافراد وكآبتهم النفسية، فمجزت المؤسسات الصناعية والتجارية والمالية من امتصاص مشكلات الكساد الاقتصادي الامر الذي دفع بالعديد منهم بالانتفاء الى حركات اجتماعية من اجل الخروج من محنتهم الاقتصادية والاجتماعية.

المشكلة الثانية- الاجهاد او الارهاق الاجتماعي :

الذي نشأ عن شعور الافراد العام بعدم تحقيق الضمان والامان في حياتهم اليومية ويات مستقبلهم غامضا ومليئس وغير مؤكد. وادراك الحياة الاجتماعية بأنها أصبحت عسيرة وصعبة بسبب اضطرابها وارتيابها وعدم استقرارها ، تحت هذا الوضع النفسي - الاجتماعي ينخرط الافراد في حركات اجتماعية للخلاص من الاجهاد والارهاق الذي اصابهم . ويمكن ان نسميها بالمشكلة الباطنية.

المشكلة الثالثة- عدم الرضا الشخصي :

الناشيء من عدم تحقيق رغائب الافراد الذي بدوره يخلق عندهم عدم الرضا وهذا بدوره ييلور فيهم القلق والاضطراب فيترجموا ذلك على سلوكهم اليومي ، الامر الذي يحجب ابداعهم وابتكارهم الخلاق المبدع من الخروج الى حيز الظهور والتنفيذ. ويمكن تسمية ذلك بالمشكلة الاحباطية.

المشكلة الرابعة- تنوع البدائل في العمل الجمعي :

الذي يعني ظهور عدة تنظيمات ومجمعات اجتماعية مختلفة في اهدافها وحيومها وهياكلها لتدافع عن المجتمع وتساهم في معالجة ازماته الاقتصادية والاجتماعية بحيث يصبح الفرد ثائبا ومتحمرا في توجيه اتناؤه لاي التنظيمات القائمة في مجتمعه من اجل تحقيق طموحه وقابلياته وهذا ما حصل في فترة الكساد الاقتصادي الكبير في المجتمع الامريكي عام (١٩٣٠)^٣.

مراحل نشوء الحركة :

نأتي الآن لتوضيح مراحل نشوء الحركة الاجتماعية وتطورها وذلك لأن وجودها لا يأخذ طوراً واحداً بل عدة أطوار ، وقد أفادنا هيرت بلومر في هذا الخصوص فحددنا بالمراحل الآتية :-

١ - مرحلة الاضطراب والقلق :

التي تمثل سخط وأهتياج الأفراد ضد النظام الاجتماعي أو السياسي القائم فيميلون نحو نقل أعباءه والاستعاضة بالمقترحات التي تعالج الخلل أو الاعتلال الذي أصاب نظامهم الأمر الذي يزيد من أشتياهم منه وسخطهم عليه ، وغالباً لا تكون منظمة أو جمعية ، بل مضطربة ومتخبطة ولها طروحات ومعالجات فردية ذات قرارات فردية متضمنة أشاعات خادعة ومبالغ فيها وذات تضليل جمعي يعبر عن عواطفهم ورموزهم ومطالباتهم بمبادئ أخلاقية مثالية والتعلق بالعدالة القانونية والألمية . لذلك يبحثون عن قائد لهم يمثل ويعبر عن مشاعرهم الساخنة غير الراضية عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه . ولكن على الرغم من وجود قائد للحركة إلا أنها لا تكن مالكة بناء منظماً يعبر عن تسلسل رموزها الموقعية وأدوات قيادية مستقرة وقم كفاحية متجذرة في حركتهم ، بل تقتصر الى مواضيع استراتيجية ثابتة أو حاجات اجتماعية بارزة تخدم الأفراد ، بل متنوعة ومتقلبة ومتزلزلة .

٢ - مرحلة الأثارة الشعبية :

التي يزداد فيها سخطهم وتذمرهم وشكواهم ومطالباتهم بفعل جمعي موحد ويهدف الى التغيير الاجتماعي ، فتظهر حاجتهم بدرجة أكثر للقائد الذي يحمل صفات المصلح الاجتماعي أو النبي الشعبي (أن جاز التعبير) مالكا صورة مثالية (في نظر الجمهور) وخطيب جري يتكلم بقضاياهم المظلمة أكثر من قيادتهم لتحقيق أهدافهم . بمعنى آخر يبحثون عن قائد يقود غضبهم وأهتياجهم الى عمل منسق ومنظم .

٣ - المرحلة الرسمية :

التي تأخذ الحركة فيها شكلاً من أشكال العمل الموحد والمنظم لكي يكون لديها قاعدة هيكلية تخدم أهدافها وطموحها بشكل فعال منطلق من قوانين منظمة وراسخة

و ذات استراتيجية سياسية تصنف بالحركة المراوغة (التكتكة) من أجل تحديد معالم بناء الحركة الاجتماعية . لذلك تطالب الحركة في هذه المرحلة عن قائد حصيف (وليس المتكلم البليغ) التعامل مع الجمهور في حياته اليومية والمالك للخبرة والدراية في إدارة دفة السياسة المرة .

4- المرحلة المستقرة :

التي يتحول عملها وتنظيمها الى درجة النضج لكي تصبح مؤسسة ذات قرارات متروية وناضجة قطالِب بقائد عقلاني ومنطقي في تفكيره وفي تعامله مع الجمهور (أي شبه مدير الإدارة) ويؤكد على التسلسل الوطني في اتخاذ القرارات وليس القفز عليها أو تجاوزها ، ولا يبحث أو يفكر بأثارها ، أو أهاجة وأثارة خصومها مع حركات أخرى أو قادة حركات ثانية . بعبارة أوضح يبحث القائد في هذه المرحلة عن أساليب منطقية وعقلانية في تطبيق نظام الحركة الداخلي في الحياة اليومية .^(٨)

خلق لي أن أشير في هذا الوطن الى موضوع جوهري تعتمد عليه الحركة وهو عقيدة الحركة التي تتضمن مجموعة أفكار تعبر عن الظلم والتعسف الذي ساد المجتمع منطلقاً من النقد البناء للبناء الاجتماعي القائم ، وبالوقت ذاته تطرح أهدافاً تمثل الفعل الجمعي مفسرة فيه المرحلة التاريخية لأحداث المجتمع التي تهتم بها الحركة وتعبر عن وجهة النظر القيمة للحدث من أجل الحصول على مطلق ثقافي من خلال النقد والتغيير الاجتماعي - السياسي المرجحي .

هذه الرؤى العقائدية تقوم بجمع وتوحيد الجماهير على شكل حركة اجتماعية بواسطة كشف الممارسات الاجتماعية - السياسية الخاطئة والتي تمثل أوجه التعسف والقلق والأضطراب وطموحات وآمال وأهداف أفراد المجتمع .

أقول تقوم العقيدة بتركيز اهتمامات وطموحات الأفراد وتوجيهها نحو رموز اجتماعية وفلسفة اجتماعية تكشف مسخط وأستياء الناس ثم تطرح أمامهم مترجمة على شكل مطالب أصلحية أو ثورية تهدف تحقيقها ، وفي بعض الحالات تخلق العقيدة تصور طوباوي خيالي حول مستقبل المجتمع والدولة وهذه أبرز وظيفة لها التي يسميها جورج سوريل بالاضر النظري للحركة الاجتماعية .^(٩) لأن العقيدة غالباً ما تسهل وتبصر الرؤى والمفاهيم والنظريات للجماهير حول الواقع المعقد والمربك التي تعيشه وتصور قدرتها في معالجته ، فتحدد بعض المفاهيم الأساسية التي يبحث الناس عن مضامينها مثل التمييز بين مفهوم

(هم) و(نحن) وحياتنا وحياتهم والرؤى المتشائمة والرؤى المتفائلة وما هو الجانب المضيء في الحدث وما هو الجانب المغم في؟

لكن تقبل وتفهم مفاهيم ونظريات عقيدة الحركة بمتعلم على القاعدة الاجتماعية التي تمثل المتلقي لأهداف عقيدة الحركة ، فإذا عبرت عن عمق الأحساس بعدم العدالة الاجتماعية الواقعة على شريحة اجتماعية كأحد مطالبها وأهدافها ومصالحها فإن ذلك يساعد على ايصال أفكار عقيدتها لتلك الشريحة ، فالعمال يمثلون قاعدة اجتماعية للحركة العمالية والفلاحين والمزارعين يمثلون قاعدة اجتماعية للحركة الفلاحية فالقاعدة الاجتماعية من هذا المنظور تمثل تطابق أو توحد مظامين عقيدة الحركة مع القاعدة الاجتماعية وبذا تقوم الحركة باستقطاب وجذب المستليين والمتضررين من أفراد المجتمع . بحيث يجعلون الحركة وسيلة اوفسذا لتمرير او اخراج سخطهم واستيائهم منها وبالوقت ذاته يشعرون بوجودهم الانساني ، فضلا عن ادراكهم بانها الملاذ الوحيد القادر على حل مشكلاتهم الاجتماعية . وقد اطلق ايراك هوفر على هؤلاء الافراد (بالمعتدين الصادقين لعقيدة الحركة) True Believers وقال بأن الفرد القلق والمذعور والساخط والمستاء على الوضع الاجتماعي يشعر بتحمس أكثر عندما ينتمي الى الحركة الاجتماعية.^(١٠)

وقد حدد هيررت بلومر وظائف عقيدة الحركة بالنقاط الآتية :

١- تطرح مقدمات منطقية ومفاهيم منظرة من موضوع وهدف الحركة.

٢- تنفيذ وتدين النظام الاجتماعي القائم وتبحث عن تغييره.

٣- تقدم مجموعة أفكار دفاعية تحم أهدافها.

٤- تضع نمطا من المعتقدات السياسية وسبل معاربتها.

٥- تحدد طموحات انسانية .

ويضيف بلومر الى ما تقدم فيقول بأن عقيدة الحركة تنفذ الحركة ذاتها من خلال فلسفتها الاجتماعية وتبريراتها والسبل الفكرية والوجدانية في دفاعها عن نفسها وهجومها على خصومها^(١١).

تحديد مفهوم الحركة الاجتماعية :

لكي نعرف على ماهية هذا المفهوم الحديث في ادبيات علم الاجتماع نستعرض ابرز علماء الاجتماع الذين تناولوه وحددوه ، فقد حدد كل من كيرت لانج وكلاوي لانج الحركات الاجتماعية على انها فعل جمعي اساسي في تصرف الافراد متضمنا ابعادا واسعة النطاق في حياتهم العامة من اجل تحقيق اثار فعالة في النظام الاجتماعي تهدف تهذيب بعض اوجهه وتطوير مساراته للوصول الى غايات اجتماعية اسمى وارضى . بينا حدد كل من تيرنوكيليان الحركة الاجتماعية على انها فعل جمعي فعال لما القدرة على دفع عملية التغيير الاجتماعي الى مراحل تطورية متقدمة او مقاومتها وعدم مساعدتها للوصول الى مراحل تطورية متقدمة .^(١٢)

يؤكد هذان التحديدان على ان الحركة الاجتماعية تمثل طاقة بشرية حيوية لما القدرة بشكل دؤوب على تطوير النظام الاجتماعي للصالح العام وليس الفئوي وبالوقت ذاته لما الطاقة الصلبة القادرة على الوقوف امام النظام الاجتماعي عندما يتعد عن خدمة المجتمع او منحه عندما يهدف خدمة شرعية اجتماعية واحدة .

ويعطي هذا التحديد ايضا فكرة التجمع الجمعي اكثر من الفعل الفردي ويعبر كذلك عن فكرة مفادها ان الانسان يعمل بشكل جاد وتعتمد لارقاء وأنما عملية التغيير الاجتماعي . فضلا عن ذلك فإن الحركة الاجتماعية في هذا المنظور لا تؤدي فقط الى التغيير الاجتماعي بل هي في ذاتها مفصل متغير متأثر من العطاءات البشرية في تمييزها لاهداف معينة ومحددة .

ونستنتج ايضا من هذين التحديدين ان الحركة الاجتماعية تملك سلوكا جماعيا يقضا بملك الادراك العالمي في معرفة مصالح وغايات المجتمع وتمتع باستعداد سريع بالتفاعل الاجتماعي بين افراد الحركة الاجتماعية من اجل تنظيم تجمعهم بملك القدرة الاجتماعية المنظمة في اتخاذ موقف موحد ومؤثر ازاء الاهداف التي لا تنتم لشرائح المجتمع ، بل لشرعية اجتماعية واحدة . وفي هذا الوطن يحضرنى تحديد روبرت هاربريل عندما قال (ان الحركة الاجتماعية تمثل صيرورة الفعل الاجتماعي للجماعة اجتماعية لاعلاقة له بالافراد المكونين للجماعة الاجتماعية .^(١٣)

ان تحديد هيريل يشير الى السلوك الاجتماعي للحركة وليس لافرادها ويشير ايضا الى بنائها الاجتماعي وليس لاعضائها ، لان عمر الحركة اطول من عمر بقية افرادها داخلها وهذه الحالة تسبب اشكالية للباحث المهتم لانها تحدث عبر الزمن ولا تحدث بشكل واحد في مرحلتين زمنيتين ، حيث انها تظهر وتطور وتنتهي اما بالنجاح وتصل الى مرحلة المؤسسة الاجتماعية ، او تظهر وتعتثر في مسيرتها فضشل تدريجيا وتتحول الى نوع اخر من المجتمعات البشرية . بيد ان الوجه الرئيسي لدراسة الحركات هي اهتمامها بالتقدم والنجاح للمحوظ التي نمت وتطورت منذ بدايتها الى نهايتها واكتسبت صفاتها التاريخية .

ومن هذه الحالة يرى جيمس ان الحركة الاجتماعية تسم بالتعقيد في عملياتها الاجتماعية المتنوعة ، وبذا تكون متابعة وملاحظة نشاطها صعبا لانها تمارسها عبر مراحل زمنية متعاقبة تذهب عموما خلال دورة الحياة ، وأن دراسة نشاط واحد لها في فترة زمنية محدودة لا يعطى الصورة الكاملة والشاملة لها ، بل يجب ان تدرس نشاطها كافة لكي نحصل على صورة واقية وهذا لا يحصل الا عبر مراحل تطورها .^(١٤)

ان سياق الحديث يلزمنا ان لا اغفل بهذا الصدد ذكر اسباب اغتراف الافراد في الحركات الاجتماعية التي تحصل من خلال ادراكهم لحاجتهم الى بلورة مشاعر جديد حول انفسهم او الى صياغة افكار جديدة تخص حقوقهم وواجباتهم المستجدة واحساسهم بأن الافكار القائمة لا تخدم حقوقهم وواجباتهم التي يشغلونها .

ان ادراك هذه الهوة الحاصلة بين المتطلبات الفكرية والاجتماعية المستجدة ومواقف الافراد الاجتماعية المجادة تخلق عندهم الاستياء والتذمر والقلق والسخط الذي لم يكن موجودا سابقا (قبل ادراك الهوة) هذه الحالة تعد الخطوة الاولى لتشكيل صيرورة الفعل الاجتماعي (حركة اجتماعية) لكن وحدها ليست كافية ، بل تتطلب تنظيمها وتعزيزها بافكار مبدئية تعكس استياءهم الاجتماعي وسخطهم الجمعي وقلقهم النفسي وعدم رضاهم عن الوضع الاجتماعي الذي يعيشون فيه .

هذه الحالة الاجتماعية (في تقدير دونالدلايت وسوزان كيلير) تدفع الافراد بالبحث عن سبل وصيغ جديدة للنظام الاجتماعي القائم ، وطرح مقترحات عن نظام تقسيم عمل افضل وتقاليد جديدة للعمل وقادة اكثر ادراكا لوضعهم الجديد قادرين على تحقيق طموح المجتمع ولم القابلية في استحداث قوانين حديثة تحقق لهم حياة افضل مما هم عليه .^(١٥) بينا حدد فيبر دوافع انتهاء الافراد للحركة الاجتماعية بالنقاط التالية : -

- ١- هدف الحركة : الذي يمثل الجانب العقلاني او الاخلاقي للحياة الاجتماعية ويعبر ايضا عن احد اوجه حقوق الانسان .
- ٢- المواقف المشتركة : التي تجمع بين الافراد الذين يعيشون تحت ظروف واحدة ولديهم مشاعر مشتركة تجاه هدف واحد بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية ونوع منطقهم ، فقد ينتمي للحركة المثقف والامي معا .
- ٣- علائق القرابة والحضور الاجتماعي التوعمي : فقد ينخرط الفرد بالحركة الاجتماعية بسبب انتماء والده او والدته او احد اقاربه او احد معارفه من مجتمعه المحلي او الاقليمي او احد الشخصيات المرموقة في المجتمع ، ان الحركة ذاتها تضم فئة اجتماعية معروفة ولها شعبية بين الناس ، او انها تمثل طبقة اجتماعية معينة وبهذا التواجد النوعي للناس داخل الحركة يستقطب الآخرون لها .
- ٤- توقعات الافراد : حيث ينجذب الافراد نحو حركة اجتماعية معينة بسبب توقعهم للحصول على مكاسب ومنجزات خاصة ومراقبة .^(١٦)

يجب الالتباه في هذا التحديد بأنه اغفل الحس الجمعي الذي يربط افراد الحركة في معاناتهم للامراض والمشكلات التي يواجهونها بينما ركز على الدوافع الذاتية اكثر من الدوافع الموضوعية (هدف الحركة)

بعد ان فرغنا من تعريف الحركة ، علينا ان نميزها عن التجمعات المشابهة لها لكي تساعدنا في تحديد جوهرها وابعادها حيث هناك التيارات والميول والجمهور لان البعض من الناس يمزج بينها عند التعبير عن ظواهر تعكس التغيرات الاجتماعية والتجمعات البشرية ، فمثلا نمو الديمقراطية في المجتمعات الصناعية التي تهدف تغير العلاقات الصناعية بين المستخدمين والموظفين وبين الاخيرين ورؤسائهم ، والتحضر الذي يؤكد على ملايين الافراد الذين هاجروا من الريف الى المدينة ، وهناك المكننة الزراعية التي عملت على تغيير نمط الانتاج الزراعي فبدلت طريقة زراعة الارض عند الفلاحين .

هذه هي الظواهر وأن عملت على التمييز الاجتماعي لأنتمثل الحركة الاجتماعية بل هي ضرب من ضروب التيارات والميول لم تصل الى درجة الحركة الاجتماعية وذلك لعدم استكمال شروطها وصفاتها التي تستلزم التنظيم الاجتماعي المرمي وغياب عقيدة فكرية تجمعهم وفقدان نظام تفسير عمل فيما بينهم ونقص في فعلهم الاجتماعي .

هذه الامثلة التي اوردتها لامتضمن معظم شروط ومواصفات الحركة . بيد اننا لاننكر من انها احدثت تغيرا اجتماعيا وثلت كفاح الناس ومعاناتهم ، ومع ذلك فانها لم تصل الى درجة الفعل الجمعي ، لكن هذا لا يمنع وصول التيارات والميول الى الحركة الاجتماعية . فقد نجد نقابة العمال التي ولدت بسبب ردود فعل اسعار السلع الصناعية العالية في المجتمع الصناعي وطنيان التصنيع على معظم مناشط الحياة اليومية التي بدورها شكلت فعلا جمعيا منظما مالكا عقائد فكرية وهذا ادى الى تحويل النقابة العمالية الى حركة اجتماعية .

فضلا عما تقدم ، اجد من المفيد ان اميز الحركة عن جماعة الضغط Pressure Group للتشابه الحاصل بينها لكي يساعدني في تحديد ادق المفهوم للحركة . يمثل المصطلح الاول (الجماعة الضاغطة) مصالح خاصة تبحث عن بلورة رأي عام وأبجائي او مجامل يخدم سياستها تفرضه على حزب سياسي او احزاب سياسية وهذا يعتبر اوضح وأبرز فاصل بين الجماعة الضاغطة والحركة الاجتماعية لان الاول يرمو ويهدف تحقيق تغير اجتماعي محدود الابعاد (ضيق النطاق) بينما الثاني يهدف تحقيق تغيير النظام الاجتماعي لان الاول لا يمثل جماعة اجتماعية منظمة بنفس درجة التنظيم الثاني (الحركة الاجتماعية) ولا يملك الاول ايدولوجية فكرية ، بينما يملك الثاني ذلك . فاصحاب العقارات او التجار الكبار لا يمثلون ولا يشكلون حركة اجتماعية بل يمثلون جماعة ضاغطة في بعض مناشطهم المصلحية ولا يمثلون ايضا حزبا سياسيا وذلك راجع لعدم ارتباطهم بعقيدة تجمعهم .

ان هذا التحديد يجذبني لتناول مصطلح اخر يساعدني على الوصول الى دقة اكثر في تحديدي لمفهوم الحركة وهو الحزب السياسي الذي يملك برنامجا سياسيا (نسبيا) فيها يخصص المواضيع السياسية ، لكن من المحتمل ان نجد جماعة ضاغطة تحت لواء حزب سياسي الا ان الاخير يملك تنظيم رسميا متاسكا نسبيا لكنه لا يمثل مصالح الامة برمتها لانه (الحزب السياسي) يضم مجموعة من الناس تهدف تحقيق نفوذ سياسي من خلال كفاحها ونضالها ، بيد انها تملك عقيدة او عدة افكار تعكس وجهة نظر اهدافها ، وهذا يعني ان هناك ارتباطا بين اهداف الحزب وأهداف بعض مصالح المجتمع المحلي او المجتمع الذي ظهر فيه .

بمعنى اخر ، انه يعكس مصالح المجتمع الوطنية ، وهنا يبرز حداً جديداً يميز الحزب عن الحركة ، حيث نجد حركات لاعلاقة لها بالمجتمع المحلي الوطني ، بل قد تربط المجتمع الوطني باغلبية وهناك حركة عالمية .^(١٧)

وقد يقترب مفهوم الحركة الاجتماعية عن مفهوم الرأي العام الذي يمثل جماعة اجتماعية كبيرة لا تملك البناء الاجتماعي ، بل لها حدوداً وأبعاداً مبهمة وغامضة تظهر هذه الجماعات عندما تكون هناك مواضيع وأهداف يأمل أفرادها بها ويعلم في تحقيقها لذلك يقترب نوعاً من مفهوم الرأي العام من الحركة الاجتماعية بحيث يمكن اعتبار جماعة الرأي العام بذرة الحركة الاجتماعية لها القدرة على النمو والتطور.

هذا ولا بد لي قبل ان اخلص من تحديد هذا المفهوم الواسع ان اشير الى قول جيمس ميكسي حول نشوء الحركة الاجتماعية وسفر تكوينها التي تظهر بسبب رغبة الناس في تغيير الانماط الاجتماعية التي جبلوا عليها وهي في نظرهم غير كاملة ولكن ميكسي يناقش هذا المنطلق فيقول ان هذه الحالة تمثل ظاهرة اجتماعية مستوطنة في الواقع الاجتماعي بشكل دائم (وهذا في تقديري ظاهرة اجتماعية ثابتة في المجتمعات كافة) وأن الأفراد لا يقبلون بكل ما هو موجود في نظامهم الاجتماعي (وهذه ظاهرة أخرى أخرى - في تقديري - مستكنة في كل المجتمعات حيث لا توجد رضا كامل وتام عند الأفراد على كل الانماط الاجتماعية وهي بديهة اجتماعية) لكن هذا لا يدفع الأفراد الى التمرد على انماطهم الاجتماعية وأن عدم رغبتهم فيها لا يدفعهم ايضا للتمرد او التصادم معها في الاحيان كافة ، حيث ان الانماط الاجتماعية لا تتخذ كافة رغائب ومصالح كل الناس وهذا امر طبيعي فعدم الرضا وارد جدا ، بل ان الحس الجمعي بعدم الرضا ومشاركة عدم الراغبين بنمط حياتهم الاجتماعية يولد بادرة واحدة من بوادر التمرد او المعارضة ضد نمطهم الاجتماعي وأن هذا الحس الجواني عند المعارضين يخلق عندهم رغبة صامتة لتغيير النمط الاجتماعي او لرموزه لكي يعبروا عن معاناتهم الجواكية^(١٨)

يلمح نص ميكسي توضيح جوهر سفر الحركة التكويني المتمثل بعدم كفاية رغائب الناس بالتغيير الاجتماعي وعدم نضج وإكتمال الانماط الاجتماعية التي تنظم حياة الأفراد لان مثل هذه الحالات موجودة بشكل دائم في كل المجتمعات الانسانية وعند معظم الناس ، بيد ان التغيير المنشط لهاتين الحالتين (عدم الرضا وعدم الاكتمال) لا تظهر فاعليته الا عند اشتراك حس الأفراد الجمعي بها والدليل على ذلك لاتعدت الحركة الاجتماعية بشكل تلقائي او انسيابي بمجرد وجود هاتين الحالتين ، بل يتطلب من ظهورها تفاعل المتغيرات الثلاثة بشكل مترابط .

بتعبير اخر يداً ظهور الحركة عندما تنفق احساسات الناس بشكل جماعي على عدم رضاهم للنمط الاجتماعي غير الكامل او الناضج في تكوينه او لانه لا يندمج مصالحهم الاجتماعية الذي وجد من اجلها ، آنذاك لا تشكل يواحد الحركة الاجتماعية وتطالب بترزلة النمط القائم (غير الراضين عنه الافراد) في النسق الاجتماعي .

انواع الحركات :

يبحث في ان اطرح في هذا الموطن انواع الحركات الاجتماعية استنادا الى نوع هدفها نيدوها بالحركات التي تعبر عن هدف الفرد ذاته وليس هدف المجتمع الذي يعيش فيه الفرد . فهناك الحركات التعبيرية التي تكشف عن دخيلة الفرد او باطنية عاكسة اضطرابه وقلقه الداخلي لانه لا يستطيع اخراج مايلود في صدره او باله من خواطر وافكار ومشاعر عن السلوك الظاهري او مواقفه الاجتماعية الصريحة الامر الذي يدفعه للتعبير عن مشاعره او معاناته الجوازية - الباطنية بشكل جماعي تهدف اشباع دوافعه الذاتية - الشخصية لكي تحقق منزلتها في الفعل الاجتماعي الظاهري داخل المجتمع ، هذه الحالة (او هذا السلوك الجماعي) لا تمثل الحركة الاجتماعية بشكلها الناضج ، بل تمثل استهلاات لتشكيل حركة اجتماعية ، بتعبير اخر انها بدايات لتكوين حركة اجتماعية - وهي في هذه المرحلة لا تكون قادرة على التعبير عن الاهداف الجمعية بل الذاتية - وقد تكون هذه البدايات عندما يجد الافراد انفسهم مضطهدين من قبل النظام الاجتماعي فيبدأون برفض النظام بسلوك جماعي وفي هذه الحالة تبلور اهداف اصلاحية تعمل على اشراك الافراد في العقل الاجتماعي وعدم اضطهادهم .

وهناك نوع اخر من الاهداف تمثل ردود فعل مضادة او متماكسة لاهداف النظام الاجتماعي القائم معبرة عن رغبتها في التغيير الاجتماعي وليس في تغيير مشاعر ووجدان الافراد . هذه الاهداف المضادة تأخذ اشكالا متنوعة ومتعددة وفي صياغة نوع الحركة الاجتماعية وهي ما يأتي :-

١ - الحركة النهضوية :

التي تهدف الى احياء التراث القديم للمجتمع والثقافة السلفية او التنظيمات الاجتماعية السياسية القديمة بسبب ما تتعرض له حياة مجتمعا المعاصرة للتهديد والتفويض ، فليجأ الافراد بالبحث عن جذور حياتهم الماضية من اجل احيائها والتحصن فيها لكي لا ينجرفوا

امام تيار المعاصرة ويعرضوا حياتهم الاجتماعية للزوال ، لذلك يسمى هذا الهدف بالمضاد (ضد التيار الجديد والغريب عليهم) وغالبا ما يحدث مثل هذه الحركة في المجتمعات العريقة في الثقافة الانسانية وفي المجتمعات التي تسودها الجماعات العرقية (الريسة) والاقليات الدينية والقومية (مثل المجتمع الامريكى) فان مثل هذه الجماعات تبني اهدافا مضادة (ضد اهداف الاغلبية في مجتمعاتها) لانها تشعر بفقدان فاعليتها في البناء الاجتماعي لذلك نجدهم يتمسكون ويؤكدون بشكل ملح بالحفاظ على تقاليدهم ومعتقداتهم (سمي هذا النوع من الحركة بالنهضوية انتوني والس).

٢- الحركة الثورية :

التى صنفها انتوني والس الى الاصناف الاتية :

- أ- الحركة الوطنية : التي تظهر عندما تسود وتسيطر السياسة والافكار الاجنبية على مجتمع وطني فتبرز حركة تهدف طرد الافكار الغريبة عنهم وتبعد السيطرة الاجنبية في بلادها .
- ب- الحركة الرمزية : التي يلتفت افرادها حول رمز وطني قيادي وليس حول فكرة او عقيدة معينة لكي يخلصها من الغازي المسيطر على مجتمعاتها وينقذها من الهلاك او الاستعباد .
- ج- الحركة الالفية (المؤمنة بالعصر الالفى السعيد) التي تؤكد على قوة الطبيعة على المجتمع والتي تبحث عن سبل وصيغ لشكل من اشكال الحكومة المثالية .
- د- الحركات المسيحية : التي تتمحور حول شخصية السيد المسيح المنقذ صاحب القوة الرومانية العظيمة^(١٩) .

٣- الحركة الإصلاحية :

التي تلوم التصدع الاجتماعي الايل الى السقوط والانحيار فتطالب باصلاحه . بمعنى اخر، انها تقبل البناء الاجتماعي.الراهن وقيمه وبالوقت ذاته تبحث عن تغييرها للافضل والاحسن ، بل تبحث عن اهداف انضج ومسيرة لروح العصر لانها تهدف التفرير وليس التقويض (مثل الحقوق المدنية والمنادين بالمحافظة على البيئة الطبيعية والمطالبين بالمساواة بين الرجل والمرأة والمطالبين بالغاء عقوبة الاعدام) انها حركة مشروعة في المجتمعات الكبيرة

التي تضع برامجاً اصلاحية ذات استراتيجية خاصة ومبادئ معينة ، هذا النوع من الحركة يحفز وينمي ويشغل النظام الاجتماعي القائم .

وعندما يفقد الوطن جزءاً من احلام ابنائه وآمالهم في السعادة والحياة الكريمة نتيجة الاهمال وسوء الادارة والاستغلال وتحويل المبدأ الى شعار لا يعني أكثر من وسيلة للتظاهر والكسب غير المشروع والبعيد عن التطبيقات القانونية فيتحول الفرد الى انسان مغترب في وطنه وفاقداً لانسانيته تحت ثقل الواقع وفداحة الخسارة .

٤- الحركة المحافظة :

يبحث هذا النوع من الحركة عن طريقة الحفاظ على القيم والمفاهيم السلوكية اليومية والعمل على عدم تغييرها ومحاول جاهدا ابعادها عن خطر التغيير . بمعنى اخر ان هدفه المحافظة على الوضع الراهن للمجتمع .

٥- الحركات الثورية :

التي تهدف هدم المعايير والقيم والمواقع الاجتماعية القائمة واحلال مكانها نوعاً جديداً مغايراً لها (ويضع روبرت مرتن جماعة المتمردين على النظام القائم من اجل استبداله بنظام جديد تحت هذا النوع من الحركات (كما حصل في الصين الشعبية وكوبا في القرن العشرين) وفي بعض الحالات يعزز هذا النوع من الحركات الاصلاحية من الناحية الموضوعية وفي حالات معينة تتحول الحركة الاصلاحية الى ثورة (عندما تواجه الحركة الاصلاحية ضغوطاً قاسية) ان الفرق الجوهرية بينها هو ان الاولى تقبل شرعية المؤسسات القائمة في المجتمع بينما ترفض الثانية ذلك وتكون اهداف الاخيرة اوسع وأشمل من الاولى^(٢٠) .

٦- الحركات الانهزامية :

التي تهدف الى تغيير المجتمع ولا تريد اعاقه تغييره ولا تتعامل مع النظام الاجتماعي القائم ، بل تفصل نفسها عن المجتمع وترصد الاحداث السلبية دون حدوث رد فعل جمعي .

قصارى القول تعني الحركة الاجتماعية جماعة اجتماعية تظهر عندما تشعر بشكل جمعي بالحيف والظلم والتقص الذي وقع عليها من قبل جماعة اجتماعية أخرى لها موقع اجتماعي عال في النسق الاجتماعي الامر الذي يخلق عندها الاحباط في تحقيق رغائبها ويجعلها تترك ان الانحاط الاجتماعية التي تعيشها وتخضع لضوابطها غدت عتيقة وبالية تحتاج الى تبديل وتغيير، تنظم نفسها وتبلورها فكرا يمثل عقيدتها ويعبر عن طموحاتها المضنية، فيجعلها تصرف بفعل جمعي واحد.

حصيلة القول : ان الحركة الاجتماعية ظاهرة اجتماعية مستوطنة في المجتمع الانساني في كل المراحل التطورية التي يمر بها تعمل على اذكاء حيوية المجتمع وارتقاء طاقاته البشرية لمستويات فاعلة في الحياة الاجتماعية من خلال الافكار والمقائد المتطورة فضلا عن كونها ظاهرة اجتماعية اساسية وجوهرية لها اسبابها وآثارها ومصاحبتها تتأثر بالمرحلة التطورية التي يعيشها، علاوة عن كونها تعكس المزاوجة المتفاعلة بين المشاعر المستاءة مع السلوك المنظم الفعل والمؤثر من اجل تحقيق اهداف مجتمعية وليست ذاتية.

بعد ان افردت من اعطاء فكرة عامة عن الحركات الاجتماعية وكيف تعمل على بلورة معرفة سياسية فكرية (ايدولوجيا) اذهب لطرح ومناقشة الحركات والتيارات الاجتماعية في الوطن العربي ابان القرن التاسع عشر لكي يطلع الطالب على الايديولوجيات (المعرفة الاجتماعية والسياسية) التي سادت الوطن العربي قبل قرن.

اتصف المجتمع العربي في القرن التاسع عشر بتعدد الحركات والتيارات الاجتماعية المتنوعة والمختلفة في مضامينها واتجاهاتها واهدافها والتي كانت سائدة في تلك الفترة الزمنية كالسيطرة العثمانية وتأثر قسم من شرائح المجتمع بالتراث السلفي وبالخلافة الاسلامية ووجود الارشاليات التبشيرية الاجنبية وارسال البعثات العلمية الى خارج الوطن العربي والطموح نحو التحديث والعصرية ووجود اقلية اجتماعية مختلفة ومتنوعة في قومياتها ودياناتها وظاهرة التزوع القومي والصراعات الطبقية (بين الفلاحين والقطاعيين) وظهور قادة روحيين ووطنيين وغير ذلك من العوامل الاخرى وجميعها اثر بشكل مباشر على بلورة حركات وتيارات اجتماعية اتخذت طابع الصراع فيما بينها في بعض الاحيان ومع السيطرة الاجنبية في احيان اخرى من اجل تغيير المجتمع العربي والنهوض به نحو اهداف تنمجه وتمثل مشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وانقاذه من السيطرة الاجنبية وحصوله على الاستقلال وجعله مجتمعا عصريا متكاملا في جميع شرائحه

الاجتماعية والسياسية ومن اجل الحفاظ على كيانه وعدم انطوائه وذويانه في ثقافات وحضارات غريبة عن بيئته الاجتماعية.

وقبل ان ندخل في عرض الحركات والتيارات الاجتماعية في المجتمع العربي ، نرى ضرورة تحديد هذين المفهومين من منظور علم الاجتماع ، فالحركة عبارة عن تنظيم اجتماعي رسمي له بناء هرمي خاص بمراكز اعضائه وله اهداف تعكس سبب وجوده في المجتمع وله ايضا ايدولوجية توضح استراتيجيته وشروط خاصة بعضوية اعضائه ولا تزال يزوال اعضائه بل باهدافه .

اما التيار الاجتماعي فيشير الى مجموعة مفاهيم وافكار اجتماعية وسياسية متفاعلة مع يشتها (سلبا او ايجابا) ويظهر (التيار) في اغلب الاحيان نتيجة رد فعل لفعل اجتماعي ، لذلك يزول وهو لا يمثل تنظيما اجتماعيا رسميا ولا يشترط صفات محددة للعضوية فيه .

بعد هذا التحديد لمفهوم الحركة والتيار، نعرض ابرز الحركات الاجتماعية التي ظهرت في القرن التاسع عشر في المجتمع العربي وهي كما يلي :-

١- الحركة الوهابية : ظهرت في شبه الجزيرة العربية على يد مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، وأسباب ظهورها ترجع الى ان المجتمع العربي كان خاضعا للسيطرة العثمانية التي استغلت الدين الاسلامي لصالح سياستها الاستغلالية المتسقة والى تشار البدع والضلالات في المجتمع الاسلامي وادراكهم باحقية العرب في حكم المجتمع الاسلامي لهذه الاسباب ظهرت هذه الحركة ضد السيطرة المنحرفة عن اسس الخلافة الاسلامية التي عرفها المسلمون فدعت الى تنقية الدين الاسلامي من البدع والشوائب التي اصاب المجتمع الاسلامي بسبب استغلال الدين لصالح فئات اجتماعية ذات مصالح سياسية وطبقية ومذهبية ، وترى ان التخلف الاجتماعي الذي اصاب المجتمع الاسلامي لم يكن بسبب العقيدة الاسلامية نفسها لانها بدأت صافية اول عهدها بل يرجع الى الاضافات التي ادخلها ذوو المصالح السياسية والاجتماعية فكانت ايدولوجيتها ما يلي :-

أ- العودة بالاسلام الى صفاته الاول .

ب- التوحيد .

ج- فتح باب الاجتهاد .

د- انكار تأويل القرآن .

هـ - التشف في العيش .

و- محاربة البدع والفضلات وما علق بالاسلام من شوائب^(٢١) .

الا ان هذه الحركة لم تستمر في نشاطها الديني والاجتماعي التوسعي بسبب ادراك العثمانيين خطرهما على حكمهم فأرسل السلطان محمود الى محمد علي (والي مصر) لمقاتلة الوهابيين ، كما انطلقت بنفس الوقت الدعايات العثمانية ضد هذه الحركة في جميع انحاء الدولة العثمانية وبذلك قضى محمد علي وأبنة ابراهيم على الحركة قضاء مؤقتا^(٢٢) .

في الواقع كانت الحركة الوهابية مظهرا من مظاهر المناهضة للحكم العثماني في البلاد العربية فتحالفت دعائتها مع قبائل الصحراء العربية لتقويض الحكم التركي والدعوة بنفس الوقت الى اقامة دولة عربية خالصة مستقلة عن الاتراك في الوطن العربي وتقية الدين الاسلامي من البدع والشوائب التي انت اليه من اصحاب المصالح الاجتماعية والسياسية ولعل من الاغراض التي ييغها السلطان العثماني في ضرب عرب الصحراء بعرب مصر هو خشيتهم من قوة الجيش المصري الذي كان اقوى الجيوش في ذلك الوقت . اضافة الى ذلك فقد انتهر محمد علي ضعف الدولة العثمانية فأخذ يمد نفوذه فتوحه في حملة الى السودان ثم سوريا فانتصر فيها وهزم الجيش العثماني في الشام حينما تصدى لمقاومته بما نجم عنه انفصال محمد علي عن طاعة الدولة العثمانية لتحقيق مطالبه في انشاء خلافة عربية يكون هو امير المؤمنين فيها وتنفيذا لهذا المشروع فقد اناوب عنه ابنه ابراهيم في حكم الحجاز وفي هذه الفترة دعا ابراهيم الى توحيد الدول العربية وابقاظ زرعها القومية وماضيها المجيد في المجتمع الاسلامي فوقفت الدول الاوربية ضد التجمع العربي فوجهت انذارا الى محمد علي بالتراجع والخروج من الشام وبدأ الصراع بين محمد علي وبريطانيا وفرنسا وروسيا وبروسيا^(٢٣) .

نستتج من هذه الاحداث الاجتماعية والسياسية السبب الاول للصراع الاجتماعي يظهر واضح وجلي وبارز ومحفز بين مجموعتين اجتماعيتين الا انه لا يستمر في تسببه بل تنكشف فيها بعد اسبابا صراعية اخرى كانت كامنة او مستترة عند مجموعة اجتماعية ثالثة ذات مصالح مرتبطة باحدى المجموعتين المشتركين في عملية الصراع او متأثرة بنتائج صراعها فتتحرك نحو الصراع وفقا لمصلحتها الخاصة او طبقا لطموحاتها وتطلعاتها لتلتحم مع احد اطراف الصراع ضد الاخر من اجل تحقيق طموحاتها ولتحمي وجودها الاجتماعي وهذا التحرك يؤدي الى اتفاق او التنازع مجموعة اجتماعية رابعة ضد التحرك الاخير لان

مصالحها وتطلعاتها الطموحة تتطلب حماية احد الاطراف المشتركة في الصراع ضد الطرفين الآخرين ولان انتصار احد الاطراف المشتركة في الصراع ضد الطرفين الآخرين ولان انتصار احد الاطراف يشكل خطورة عليها اوقد لا يشيع طموحاتها . وهذه العملية بتجميع السبب الرئيسي الذي بدأ في تسيب الصراع ويحل محله عامل حماية مصالح مجموعات اجتماعية تأثرت بعملية الصراع ، والسبب الجوهري للصراع لم يبق نفسه سببا له .

ونستخلص ايضا ان الصراعات الجزئية تؤدي الى التفاعلات كلية - بشكل مؤقت - لتحتمي مصالح اطراف الصراعات الكلية .

ونستنتج ايضا انه يجب توفر سببين - على الاقل - لاشراك جماعتين اجتماعيتين في عملية الصراع الاول يمثل عامل الدفع نحو الصراع التكوين من تراكبات كامنة ضمن كيان كل طرف مشترك في عملية الصراع تعمل على تحفيزه او تحريكه وتنشيطه نحو الصراع والسبب الثاني يمثل عامل الجذب الذي يكن ايضا في كيان طرف مشترك في عملية الصراع ويتكون من اهداف مغرية موجودة عند الطرف المقابل وغير متوفرة عنده واتحاد هذين السببين (الدفع والجذب) عند كل طرف يسوقه للاشتراك في عملية الصراع مع الطرف الاخر . فعامل الدفع متلازم مع عامل الجذب ومكمل له ، واذا ترجمنا هذا الاستنتاج على واقع الصراع الوهابي - العثماني لوجدنا مايلي :-

الجدول الثاني يوضح ترجمة الصراع

عوامل الدفع	عوامل الجذب	أطراف الصراع
<p>١ - استمرار السيطرة على كافة الدول العربية.</p> <p>٢ - اشغال محمد علي في حروب خارجية وإبعاده عن طموحاته السياسية نحو الدولة العثمانية.</p> <p>٣ - ضرب عرب الصحراء بعرب مصر.</p>	<p>١ - عدم وحدة الدول العربية.</p> <p>٢ - ضعف الدول العربية سياسياً وعسكرياً.</p> <p>٣ - استغلال الدول العربية اقتصادياً وسياسياً.</p>	الدولة العثمانية
<p>١ - الاستقلال عن الدولة العثمانية.</p> <p>٢ - ضعف الدولة العثمانية.</p> <p>٣ - ضعف السيطرة العثمانية على الدول العربية.</p>	<p>١ - طموحه للسيطرة على الدول العربية.</p> <p>٢ - ضعف الدول العربية.</p> <p>٣ - تنمر الدول العربية من حكم السلطان العثماني.</p>	محمد علي
<p>١ - العودة بالاسلام الى صفاته الأولى.</p> <p>٢ - توحيد العرب ضد الأتراك.</p> <p>٣ - إيمانهم بأحقية العرب في حكم المجتمع الاسلامي.</p>	<p>١ - ضعف الدولة العثمانية.</p> <p>٢ - انحراف الحكم العثماني في تطبيق التعاليم الإسلامية.</p>	الحركة الوهابية
<p>١ - طامعها السياسية والاقتصادية في الدول العربية.</p> <p>٢ - تقويض كيان الدولة العثمانية.</p>	<p>١ - الموقع الجغرافي الاستراتيجي للدول العربية.</p> <p>٢ - تخلف الدولة العربية عسكرياً واقتصادياً</p>	الدول الأوروبية

٢- الحركة الشوكانية التي ظهرت في القرن على يد محمد علي بن الشوكاني وكانت ايدولوجيتها ما يلي :-

آ- الاعتماد على كتاب الله وسنة نبيه في الاحكام الدينية.

ب- تنقية الدين الاسلامي مما لحق به من بدع وضلالات.

ج- رفض التقليد.

د- الدعوة الى فتح باب الاجتهاد.

هـ- الاصلاح الاجتماعي.

الا ان هذه الحركة انصبت على اصلاح المجتمع العربي في القرن فقط بسبب الانقسامات للمذبية التي كان يعيشها حيث كان منقسما الى شافعية وزيدية وباطنية واسماعيلية وعم البلاد فساد الحكم وانحطاط المجتمع وتسلبت الاسرة الحاكمة وازدادت الفتن الداخلية وهبط المستوى الفكري والثقافي وانتشرت البدع والضلالات في الدين الاسلامي من عبادة الاولياء وتشفع الصالحين وزيارة القبور والتقليد الاعشى للائمة السابقين^(٢٤). فلم تهتم هذه الحركة بالتخلص من السيطرة العثمانية او الصراع معها بل اهتمت باصلاح المجتمع الخاني وتنقية الاسلام من البدع والشوائب.

٣- الحركة الالوسية في العراق التي استهدفت الايدولوجية الائمة :

آ- تنقية الدين مما علق به من شوائب.

ب- اتباع السلف في مسائل العقيدة.

ج- الاعتماد على القرآن والسنة ومحاربة البدع الدينية والطرق الصوفية.

د- تبنت مبادئ النهضة العلمية العربية الحديثة في الاهتمام بالعلوم غير الدينية مثل التاريخ والفلك^(٢٥)

نلاحظ على هذه الحركة انها اهتمت بالاصلاح الديني ومحاربة التصوف ودفع الحركة الثقافية والفكرية الى امام والاهتمام بالعلوم الدينية ولم تهتم بمناهضة السيطرة العثمانية.

٤- الحركة السنوسية التي ظهرت في الجزائر وشمال افريقيا على يد محمد السنوسي في احدى قرى مستغانم وفي جبل سنوس في الجزائر التي قامت على المبادئ التالية :-

آ- العودة بالاسلام الى ثقافته الاولى.

ب- اعتبار الكتاب والسنة مصدرا للشرعة الاسلامية.

ج- فتح باب الاجتهاد في الاسلام.

د- الايمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.

هـ- حصر الامامة في قرش.

وقد نجحت (السلفية) في اصلاح المجتمع البدوي الليبي بان دفعت الافراد الى العمل وأقامت سلطة دينية وسياسية تولت الاشراف على الفرد والمجتمع ووجهته الى الايمان والعلم والعمل ونشرت العلم والمعرفة في الصحراء الافريقية ونشرت الاسلام بين القبائل الوثنية في افريقيا الوسطى^(٢٧). بيد انه ما كان يناع امر هذه الحركة حتى اخذت الحكومة العثمانية تخمر نشاطها وتتجسس من حقيقتها وقد بدأت العلاقات تتوتر بينها وبين الحاكم التركي في طرابلس^(٢٨).

نلاحظ على هذه الحركة انها جمعت بين تقية الدين الاسلامي من الشوائب ومناهضتها للحكم العثماني وتصفه في الوطن العربي فضلت العرب على الترك في حكم المجتمع العربي والاسلامي.

٥- الحركة المهدية : ظهرت في السودان على يد محمد بن احمد السيد عبدالله الذي احس بشعور الناس بظلم وقسوة الحكم المصري- الانجليزي وكانت اثار العنف التي رافقت فتح السودان في مجازر وحشية مازالت في اذهان الناس تحفزهم الى الانتقام والثأركا ان الضرائب الباهضة المفروضة على الاهليين بالقوة ارهقت كاهلهم وكانت في تزايد مستمر بسبب اطماع الموظفين التي لاتنتهي. اضافة الى ذلك هيمنة الطرق الصوفية (التي كان شيوعها يتمتعون بغفوذ وتأثير كبيرين). لما كان يروي عما يقومون

به من خوارق العادات وما يتمتعون به من كرامات فجاءت دعوة المهدية تنكر عليهم ذلك وتدعوا الى تجديد الاسلام والعودة به الى منابعه الاصل^(٢٩).

ويقول الكاتب السوفياتي للمعاصر (ليفين) كان مذهب المهدية يمثل خلافا ايدئولوجيا استرخفة اجتماع الفلاحين والحرفيين والبو والتجار السودانيين على النير الاقطاعي الاستعماري الذي كان يتجسد اساسا في التسلط المصري- التركي واعمال المستعمرين الانكليز. بيد ان المهديين الذين هبوا ضد النظام القائم لم يكن بوسعهم استبدال نظام اخر به فلكي يتمكنوا من ذلك كان عليهم ان يأتي بأسلوب انتاج جديد ثم انه لم تكن ثمة ظروف لبناء مجتمع لايعرف استغلال الانسان للانسان. بل ان الثوار كانوا لايتخلون دولة لا سادة فيها ولا عبيد وكانوا لايريدون ان يسطهدهم غرباء يظلمون الى تقييد حدود الاضطهاد^(٣٠). اما في سوريا فقد

تميزت حركة المهديّة بطابعها أساساً وكان العنصر الديني فيها تانوماً ويمكن القول بنفس الشيء في مصر على أن الاحتجاج الاجتماعي في ظروف سيطرة العقيدة الاقطاعية كان يتخذ في بعض الأحيان مظهرًا دينيًا^(٢٠). ولما كان المجتمع العربي مضطهدًا من قبل السيطرة العثمانية فإنه كان يبحث عن زعيم حركة يقلّدها ويخلصها من الاستبداد والظلم وتصحيح أوضاع المجتمع والخروج به من العبودية إلى الحرية ومن الاستعباد إلى الاستقلال ومن التفرقة إلى المساواة ومن الجهل إلى المعرفة والوعي الرشيد. ولما لم يتلوّج بعد تنظيّمات اجتماعية رسمية على شكل أحزاب سياسية لها أيديولوجيا عربية أو إسلامية تدافع عن حقوق العرب وتحمل أهدافًا تابعة من يسيّتها، ولما كان أغلب المجتمع العربي يدين بالديانة الإسلامية، وعندما تحرفت الممارسات الدينية الحقّة إلى الشرعنة، والضلالات، بدأ أفراد المجتمع العربي يبحث آنذاك عن تنظيّمات اجتماعية (رسمية) تعمل على جمع شملهم وتنظيم أهدافهم والدفاع عن حقوقهم. واستجابة إلى هذه الحاجة الاجتماعية الملحة تكوّن حركات اجتماعية ذات أهداف دينية وسياسية تهدف إشباع حاجات المجتمع العربي آنذاك ومعاتاته الداخلية (الدينية والاجتماعية) والخارجية (السلط العثمانيّة) كالحركة الوهابية والسنوسية والمهديّة وظهرت حركات أخرى اتخذت أهدافًا أصلًا دينية كالشوكانية والألوسية من أجل الحفاظ على المجتمع الإسلامي والتحصن به ضد كل بدعة مضلّة ولم تهتم بالسيطرة العثمانية وتصفها على المجتمع العربي. إن هذين النوعين من الحركات الاجتماعية أبغظها الشعور العربي ضد السيطرة الأجنبية.

٦- حركة القومية العربية: ولم يكن المجتمع العربي قبل القرن التاسع عشر داعيًا إلى روح القومية العربية كما فعل في الوقت الحاضر. بل كانت دعواه متمركزة على الدين الإسلامي وممارسته في الحياة الاجتماعية اليومية في القرن التاسع عشر ظهرت الدعوة إلى القومية العربية بسبب ظروف ومثيرات داخلية وخارجية. فالأولى كانت تتضمن إيمان قسم من أفراد المجتمع العربي بأن قيادة المجتمع الإسلامي يجب أن تتحصّر بيد العرب وأن لهم نصيبًا في تاريخ الإسلام. فالقرآن كان عربيًا والنبي كان عربيًا ودعوته الأولى كانت موجهة إلى العرب وكان العرب مادة الإسلام الأولى. أضاق إلى ذلك فإن سيطرة الدولة العثمانية على المجتمع العربي كانت مستمرة بالدين الإسلامي من أجل تسهيل سيطرتها عليه فدعت الحركة الوهابية إلى عدم الاعتراف بخلافة

السلطان التركي وكانت تعتبر كافة العرب اخوة وتدعوهم الى الوحدة وفي تلك الايام كانت الجزيرة العربية برمتها مجموعة غير متبلورة من القبائل والامارات المنهكة في الصراع الاقطاعي كانت مرحلة في اوائل القرن التاسع عشر قامت (الحركة الوهابية) بغارات على العراق ووصلت الى كربلاء في نيسان عام (١٨٠١) ، وكانت حملة الوهابيين على دمشق وحلب ومدن سورية اخرى بدون حدود واستطاعوا جباية الاتامه من هذه المدن الا انهم لم يتمكنوا من الاستقرار فيها^(٣١) فكان هذا بمثابة مؤثر- مباشر- لتحفيز العرب على النهوض ضد السيطرة الاجنبية وحصر الخلافة الاسلامية بيد العرب .

والمؤثر الثاني الذي حفز المجتمع العربي للنهوض بقوميته هو تولي ابراهيم بن محمد علي عام (١٨٣٣) الذي حكم بلاد الشام فشرع يعمل منذ بداية حكمه على تحقيق ارائه في انتاهض العرب وطرد الاتراك في بلاد الشام واحياء الوعي القومي العربي والتأكيد على التعريب وتعليم العلوم العربية واستعادة القومية العربية وخرس الروح الوطنية الصحيحة في نفوس العرب واشراكهم اشراكا كاملا في حكم امبراطورية المستقبل .

الا ان هذا الطموح لم يدم او يتحقق بسبب رغبة الدول الاوربية بالحفاظ على الامبراطورية العثمانية . اضافة الى ذلك اخفاق محمد علي في خلق الوعي القومي والعربي في الشام ومعارضة باطارستون وقهدان وجود بنور الوعي القومي بين العرب انذاك^(٣٢)

المؤثر الثالث الذي ادى في النهاية الى الدعوة للقومية العربية هو الصراعات الطبقية والطائفية التي ظهرت في لبنان والتي لم تنشب اعتباطا بل دفعتها قوى اجنبية حيث التزمت كل دولة اوربية طائفية دينية معينة في المجتمع اللبناني ودعمها سياسيا ودينيا لتقوى امام الطوائف المتصارعة معها فتحزبت فرنسا لطائفة الموارنة وتحزبت بريطانيا للدروز فنشبت الاضطرابات عام ١٨٤٥ فاستولت القوة الاجنبية الاقسامات الدينية داخل المجتمع اللبناني من اجل تقويض الحكم اللبناني في لبنان وبشفاطة على اقسامات القوة الاجنبية داخل المجتمع اللبناني اضافة الى ذلك فقد حدث عام ١٨٥٧ صراع حاد بين الفلاحين من الموارنة ضد سادتهم والفلاحين المسيحيين ضد سادة الدروز وحصل صراع حاد اخر بين فلاحين دروز مع سادتهم الاقطاعيين ضد المسيحيين من الفلاحين والسادة ورجال الدين وحصل صراع ثالث بين المسلمين والمسيحيين.^(٣٣) وفي اواخر الخمسينات من القرن التاسع عشر اخذ الثوريون السوريون ينظرون الى العالم العربي بوصفه عالما اصيلا

متميزا عن عالم الأتراك وكان من شأن فكرة العروبة التي طرحوها ان تجسد روح الوعي العربي وهكذا ففي نشاط اول جمعية تنويرية (١٨٤٧-١٨٥٢)، ظهرت بوادر الوعي القومي العربي في محاولة بث مجد العرب التليد في ذاكرة الناس وتحفيز اللغة العربية والتاريخ العربي.^(٣٦) وقد ظهرت ايضا لدى المسيحيين العرب ظلال من القومية. فالطوائف التي انضمت الى روما وتقبلت العقيدة الكاثوليكية بكاملها، كانت بالرغم من ذلك حريصة على عاداتها والامتيازات الممنوحة لها من روما كاحتفاظ البطارقة بسلطتهم واستعمال اللغة العربية او السريانية في اقامة الطقوس وكانوا دوما يقاومون بشدة كل محاولة يقوم بها المرسلون الكاثوليك الغربيون لحملهم على تبني الطقوس والقراص الدينية اللاتينية او يقيم بها الفاتيكان لغرض رقابته الشديدة والمباشرة عليهم. اما في الطائفة الارثوذكسية فالمسألة القومية كانت أكثر حدة ايضا، فقد كان بطريرك القسطنطينية اليوناني لا يزال رئيسا لمدينة للكنيسة الارثوذكسية في الامبراطورية بكاملها منذ عام ١٤٥٣ واتصال روسيا الوثيق بالارثوذكس داخل الامبراطورية وعدم قبولها بالسلطة اليونانية على الكنيسة وتنافسها على الكرسي البطريركي في انطاكية بحيث ابدت روسيا المرشح العربي ضد المرشح اليوناني مما حمل الحكومة العثمانية بضغط من روسيا على ضمان نجاح المرشح العربي.

المؤثر الرابع هو انتشار التعليم الغربي الذي جاء عن طريق الجمعيات التبشيرية الفرنسية والانكليزية والروسية والابطالية والامانية فأنشأت المدارس والكليات لتعليم اللغات والعلوم الاجنبية مما دفعت هذه العملية الى تثبيت الخلافات والانقسامات الطائفية في سوريا ولبنان وزاد عددها بينا كان وجود هذه الخلافات والانقسامات في هذين البلدين تمثل العبء الرئيسية في طريق تكاملها القومي.^(٣٧)

المؤثر الخامس كان سياسة التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية من اجل صبغ البلاد العربية وثقافتها بالصبغة التركية، بيد ان العرب قاوموا هذه المحاولة واحتفظوا بثقافتهم ولغتهم العربية باعتبارها مقوما اساسيا للاحتفاظ بمكانتهم وشخصيتهم القومية.^(٣٨)

هذه هي اهم العوامل التي اثرت بشكل مباشر على انهيار روح القومية العربية التي لم تظهر بشكل فجائي او عشوائي او تأثير عامل واحد بل تجتمعت عدة عوامل خلال مراحل زمنية مختلفة نهت المجتمع العربي ودفعته للانضمام الى هذه الحركة. واذا تمعنا في النظر الى هذه العوامل نجدها منقسمة الى قسمين رئيسيين هما: عوامل مباشرة واخرى غير مباشرة. تشير الاولى الى منبهات وعفورات نابعة من الخلفية التاريخية للمجتمع العربي او

من حد الانظمة الاجتماعية التي تعمل على تحريك وتنشيط افراد المجتمع للنهوض والانتفاضة ضد السيطرة الاجنبية ، اما الثانية (غير المباشرة) فقد اخذت عدة مسارات منها محفزات ضدية استعملها الحاكم لتثبيت حكمه وسيطرته بشكل تعسفي وتسري على المحكومين مما ايقضت وحفزت روح الانتفاضة والدفاع عن النفس وازالة السيطرة الاجنبية والمسار الثاني برز من خلال تصارع حكيمن متنافسين في السيطرة على المجتمع العربي مما اثار احد هذين الحكيمين ، احد العوامل الاجتماعية التي يتمسك بها المجتمع العربي ، واثار الحاكم الاخر عاملا اجتماعيا اخر ، وانتصار احد المثيرات على الاخر يعتمد على ما يأتي :

أ- اسلوب الحاكم في الاثارة

ب- وقت الاثارة

ج- درجة استجابة المجتمع العربي لنوع الاثارة

د- الظروف الداخلية للمجتمع العربي

ولمسار الثالث كان منها معرفا ، فسنما يطلع المجتمع المحكوم من قبل سيطرة اجنبية على معارف وثقافات مجتمعات متعلمة علمية ومتحررة سياسيا ويعجب ويتأثر بها يكون هذا التأثير بمثابة منه او محفزا اجتماعيا لانهاضه من جموده وزيادة ادراكه في عدم خضوعه للسيطرة الاجنبية ودفعه للتطلع الى التحرر من القيود المضروبة حوله .

ولمسار الرابع كان هدفه التدخل من التناقضات الداخلية سواء كانت طائفية او طبقية وقد عملت (هذه التصارعات المتعصبة) على قيام تناحرات مستمرة لذلك طمع العرب في تغيير مجتمهم الى مجتمع جديد متكون من انظمة جديدة بعيدة عن التعصب الطائفي والتصارع الطبقي .

والجدير بالذكر هنا الاشارة الى ان ظهور التركة القومية ادى الى تبلور تنظيمات اجتماعية مختلفة في اهدافها وافكارها ، فنها ملايبت حركة القومية العربية دون الاخذ بنظر الاعتبار الاختلافات الدينية او الطائفية التي كانت سائدة في سوريا ولبنان ومصر ، والاخرى اكدت على ضرورة اقامة الحركة القومية دون فصلها او عزها عن الدين الاسلامي ، والاخرى ركزت اهدافها وافكارها على الوطن الاقليمي الذي نشأت فيه ، والاخرى ركزت على الوحدة الدينية الاسلامية ورفضت فكرة القومية العربية ومحاربتها بشكل علني وهكذا قد اثر ظهور حركة القومية العربية على تشكيل تنظيمات رسمية ذات اهداف تمكس هذا التأثير (بشكل سلمي او ايماني) وهي مايلي :-

(أ) الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون ١٨٤٨ التي تأسست على اساس قومي- عربي وليس طائفي- ديني ونادت بالابتعاد عن التفرقة الطائفية وتفتت باجماع العرب ونددت بفساد الحكم الذي ساد البلاد وطالبت باتحاد السوريين. (٣٨) وكان من انصارها ناصيف اليازجي وطرطس البستاني وسلمى نوفل وبوحنا ثابت والامير محمد امين وكان شعار الجمعية. رقي الوطن من خلال نشر المعارف.

ب- جمعية بيروت السرية ١٨٧٥ التي كانت اهدافها :

- ١- منح سوريا الاستقلال واتحادها مع جبل لبنان.
- ٢- الاعتراف باللغة العربية رسميا في البلاد.
- ٣- رفع الرقابة والقيود التي تجرد من حرية التعبير ونشر التعليم.
- ٤- جعل الخدمة العسكرية محبة. (٣٩)

(ج) جمعية حقوق الملة العربية عام ١٨٨١ التي انشأها المثقفون العرب في بيروت ودمشق وطرابلس وصيدا وكانت تنادي بالوحدة الاسلامية والمسيحية ضمن الاطار القومي العربي. وقد حثت العرب على الاتحاد واليقظة والتمرد على الاستبداد الحميدي وذكرت العرب بمجدهم الماضي المجيد. (٤٠)

(د) الجامعة الاسلامية : نشأت فكرة الجامعة الاسلامية في اذهان الدولة العثمانية في اواخر ايامها- وكان من ابرز اعضائها نامق كمال المنور التركي- حيث اشتد تعسف الحكومة التركية وظلمها للعرب والمسلمين عامة. فاندلعت اصوات المسلمين تندد بتلك الاساليب المنحرفة في الحكم والادارة. منها اصوات الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وتيار الكواكبي. لذلك اخذ التفكير العثماني يتجه الى اسكات هذه الاصوات المنادية بالحرية والعدل الاجتماعي وابقاظ الشعوب الخاضعة الى السلطان العثماني وحثها على المطالبة بحقوقها كاملة من العثمانيين فكان الرد على تلك الحركات بالدعوة الى مشروع (الجامعة الاسلامية) وقد نجح الخليفة التركي في جذب الافغان الى جانبه مخادعا له بأنه سينفذ كل ماينادي به من اصلاحات على ان يعمل الافغان على اتمام مشروع الجامعة الاسلامية وحاول السلطان عبد الحميد ان يحصل على تأييد السنوسي فلم يفلح لعدم ثقته باهداف الجمعية واغراض السلطان عبد الحميد قد كانت الدعوة الى الجامعة الاسلامية تستهدف الابقاء على السيطرة العثمانية باسم الدين ففشلت لعدم جديتها وجديتها القانمين عليها ثم لان الذين توهم الترك الاعتداء عليهم في الامرهم تلك الحركات الاسلامية وفي مقدمتها

السنومية التي لم ترفض الدعوة فحسب بل اعتبرت دعائها والمروجين لها في تلك الظروف لا يقلون جرما عن الاستعمار الصليبي^(١١)

وكانت هذه الجمعية تدعو الى توحيد العالم الاسلامي حول العثمانيين من اجل مواجهة الاستعمار الاوربي وحماية مصالح العالم الاسلامي وصورت الاسلام بوصفه ديناً وحضارة ووحدة سياسية وقومية في آن واحد. لذلك تمسك القوميون في مصر بفكرة الجامعة الاسلامية التي توحد كل ابناء العقيدة الواحدة بصرف النظر عن الانتماء الطائفي او العرقي ويوصفها وسيلة رئيسة للدفاع عن النفس في الصراع مع المحتلين الانكليز. وهكذا حمل الشكل الرجعي في طياته مضمونا تقديميا معينا. وكان التوسع الاوربي يتطابق مع الوعي العربي في الصراع (الازلي) بين الغرب المسيحي والشرق المسلم بل مع استمرار الحملات الصليبية وكان من شأن الحرب الروسية - التركية عام ١٨٧٨ والحرب اليونانية التركية عام ١٨٩٧ ان خلقت انطبعا لدى الكثيرين بأن الغرب (المسيحي) يواجه الشرق (المسلم) وقد ساعد على هذا بلدرجة غير قليلة الصحافة البرجوازية الاوربية التي كانت تبارك السياسة الاستعمارية بتزعمها الى الاتبات بأن العالم الاسلامي معاد للعالم المسيحي على طول الخط.^(١٢)

(هـ) الرابطة العثمانية التي ظهرت في مصر عام ١٨٨٢ وكان على رأس هذه الرابطة مصطفى كامل والحزب الوطني اذ دعا الى ضرورة التمسك بالرابطة العثمانية والدفاع عن الدولة العثمانية في صراعها مع الدول الاوربية الطامعة فيها والرغبة في القضاء التام عليها. وذهب محمد فريد الى حد المغالاة في تمجيد آل عثمان^(١٣) فقد تزعم مصطفى كامل حركة وطنية ضد السيطرة البريطانية وآمن بأن لمصر كيانا مستقلا ولكنه ايد التفوذ العثماني في مصر اذ اعتقد ان ذلك هو السبيل الوحيد لمناواة الاستعمار البريطاني فأيد حركة الجامعة الاسلامية تحت لواء السلطان العثماني. واستند (مصطفى كامل) في البداية الى كل من الخديوي وفرنسا والدولة العثمانية وكان يرى ان جلاء بريطانيا عن مصر هو رمز الاستقلال ويعتقد بأن اللجوء الى فرنسا يساعد مصر على اجلاء انكلترا عنها الا ان معتقداته وتصوراته لم تتحقق بسبب عدم معارضة فرنسا لاحتلال بريطانيا لمصر^(١٤) ، بينا ركز محمد فريد على تاريخ مصر القديم والحديث ووجوب اعطاء مصر حقوقها السياسية ومنحها دستورا تقدما مطالباً بأنصاف الفلاحين ونشر الثقافة واشراك الشعب في تقرير مصيره ونادى (مصر للمصريين).^(١٥)

(و) حركة عرابي في مصر عام ١٨٨١ التي توجهت اساسا ضد تعسف حكومة الخديوي والسيطرة الأنكلو- فرنسية وطالبت بعزل الحكومة وأنشاء حياة نيابية دستورية ، الا ان عرابي يعتبر الخروج على الدولة العثمانية تدميرا للاسلام وخروجاً عن طاعة الله ورسوله . ويقول في مذكرة ارسلها الى جرجي زيدان رداً على بعض اسئلته لم يخطر بباله اصلا الاقتداء بالفاطحيين والمتنطليين كما ذكرتم ولا تأليف دولة عربية كما ارجف المرجفون لاني ارى ضياعا للاسلام عن بكرة ابيه وخروجاً عن طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .^(٤٦)

إن موقف عرابي هذا كان متأثراً بما تروجه الدولة العثمانية من مفاهيم شوهت معنى العروبة خوفاً عن نهوض العرب في حركة قومية واعية حيث روجت فكرة مفادها (ان العروبة تعادي السلطان العثماني عملاً وفكراً وهذا يتناقض مع الدين الاسلامي وأن نشاط العروبة موجه ضد الخلافة الاسلامية ونقض لاجماع الامة وتحطيم لرابطة الدين .^(٤٧)

ان هذا المناخ الفكري المروج من قبل العثمانيين في العالم العربي جعل عرابي يرى تبني افكار قومية عربية والدعوة الى انشاء دولة عربية مستقلة عن الحكم العثماني خروجاً عن الاسلام وضياعاً له عن بكرة ابيه .
اما اسباب فشل هذه الحكومة فهي مايلي :-

- ١ - ائتلاف بريطانيا مع الخديوي ضد عرابي لضمان مصالحها الاستعمارية .
- ٢ - انقسامات الحركة الداخلية التي نشبت بين الزعماء العرابيين واعضاء مجلس النواب من المدنيين حول موضوع خلع الخديوي توفيق وأعلان الجمهورية وطعن سلطان باشا (رئيس مجلس النواب) الحركة العرابية من الخلف .
- ٣ - خيانة وتواطؤ بعض رجال الجيش المواليين للجيش البريطاني امثال الاميرالاي علي يوسف (قائد قلب الجيش المصري) لضرب حركة عرابي .
- ٤ - تصوير حركة عرابي للشعب بانها ضد خليفة المسلمين .^(٤٨)
- ٥ - جمعية مصر الفتاة التي تأسست بعد رجوع الضباط المصريين من حملة الحبشة عام ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ومن اعضائها البارزين علي فهمي وعبدالمال حلمي واحمد عرابي وكانت اهدافها تتركز حول التخلص من الطبقة الشرسية التركية في الجيش وفتح باب الترقى امام المصريين والقضاء على حكومة اسماعيل وعزل الخديوي نفسه بصفتها مصدر الفساد في مصر^(٤٩)

ك- حزب الامة في مصر الذي ترعّمه احمد لطفي السيد لمناهضة الخلافة العثمانية دون ان يستبد لها بفكرة العروبة . ولقد كان السرفي ذلك هو اكنمال خصائص استقلالية ونحو العالم العربي دون ان يعاني قلقا او اضطراب الى الدخول في نوع من الوحدة او الاتحاد كشرط للحياة والبقاء . (٥٠)

التيارات الاجتماعية

١- تيار جمال الدين الافغانى :

- اهم ما يميز هذا التيار هو مايلي :-
- أ- التأكيد على الهوية الاسلامية من خلال شعاره لاجنسية للمسلمين الا في دينهم.
 - ب- الوحدة الدينية من خلال قوله واعتصموا بمجال الرابطة الدينية التي هي احكم رابطة اجتمع فيها التركيبي بالعربي بالفارسي بالهندي والمصري بالمغربي وقامت لهم مقام الرابطة النسبية (٥١) وقوله ايضا ، وأما اختلاف اهل الاديان فليس هو من تعاليمها ولا اثر له في كتبها وإنما هو من صنع بعض رؤساء اولئك الاديان الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته ثمنا قليلا ماء مايفعلون. (٥٢)
 - ج- تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد.
 - د- الدعوة الى توحيد الفرق الاسلامية.
 - هـ- الدفاع عن الاسلام والحضارة الاسلامية.
 - و- التدقيق في التصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها.
 - ز- رفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة و بلا تمحيص وأمعان (٥٣).

هذه هي جزء من دعوة تيار الافغانى في المجال الديني التي وجدها السلطان العثماني تنسجم مع تطلعاته التوسعية لتسهيل استمرار سيطرته على الدول الاسلامية والعربية وينفس الوقت امكانية استخدام مصادر هذه الدول بشريا واقتصاديا وسياسيا ضد الدول الاوربية المتصارعة معه. فحاول السلطان العثماني اقتناع الافغانى بأن دعوته الاسلامية جاءت مطابقة مع اهداف الجامعة الاسلامية وأنه سوف يقوم بتنفيذها فيما اذا تعاون معه فنجح السلطان في اقناعه هذا.

الا ان تحرك السلطان العثماني بأسم الجامعة الاسلامية نحو تيار الاقناني في انضمامه انبيا
ويقول الاقناني بالعمل تحت حركتها كان منطلقا من محزين مختلفين عند كل منها وهما
يلي:-

١- دعوة ظاهرية لاتمثل المذهب الاول عند الطرفين ولاتشكل عوامل محفزة جديدا للتحرك
نحو التعامل لانها مجرد شعارات وهية لا يؤمن بها حاملها او مروجها انما يرضها لايام
الطرف الثاني في التعامل معه وقد كانت انذاك عند الطرفين مائلي:-
أ- دعوة السلطان العثماني (زعم الجامعة الاسلامية) الى الوحدة الدينية وعدم
التعصب الديني او الطائفي وعدم الخروج عن سلطة تخليفة المسلمين (السلطان
العثماني).

ب- دعوة الاقناني الى الوحدة الدينية وعدم التعصب الديني او الطائفي.

٢- طموحات كامنة مستترة تمثل المذهب الاول عند الطرفين تشكل عوامل محفزة جديدا
وأكدت للتحرك نحو التعامل لانها تمثل درجة طموح الطرف المشترك الذي يصبو الى
تحقيقها في اول فرصة تباح له.
وقد كان آنذاك عند الطرفين مائلي:-

أ- طموحات السلطان العثماني في استمرار سيطرته على كافة الدول الاسلامية دون
مقاومة واستغلال مواردها البشرية والاقتصادية ودعمها السياسي ضد الخطر
الاوربي عليه (طموحات سياسية).

ب- طموحات الاقناني في الاصلاح الديني في الدول الاسلامية وتوحيد الفرق
الاسلامية بدافع الدين لا بدافع السياسة (طموحات دينية).

نلاحظ على ماسبق انه ليس من الضروري ان ترتبط العوامل الظاهرية مع الكامنة
لانها في جميع الحالات تكون متباعدة ومتباينة في اهدافها. لكن ميزان القوى بين الطرفين
لم يكن متساويا او متكافئا، فقد كان السلطان العثماني (زعم الحركة) اقوى نفوذا وسلطانا
من الاقناني مما ادى الى تحقيق طموحاته الكامنة الشيء الذي ادى بدوره ايضا الى خروج
تيار اقناني من حركة الجامعة الاسلامية وتبدل هدف تياره الى التأكيد على النزعة القومية
لأبرز آثار العرب العلمية والفلسفية والادبية ودعوته الى التحريب وأبرز (وحدة
اللسان) وأثرها في تضامن العرب القومية حيث قال مائلي:

١- ان لسان الامة انما يعني ما هو أكثر من لغتنا لانه يعني اداب هذه اللغة التي هي من
اهم اداب هذه الامة.

- ٢- ان لكل لغة من اللغات ادابها وهذه الاداب هي منبع اخلاق المتحدثين بهذه اللغة.
- ٣- ان رابطة اللسان هي اكبر عامل من العوامل التي تستخدمها الامم المقهورة في استجماع عزمها وجمع شتات وحدتها واسترداد مالها من مجد لتواصل تقديم مآلديها من امكانيات حضارية تفيد بني الانسان.
- ٤- ان مكان اللغة العربية في الاسلام هو مكان اللسان في الانسان.
- ٥- ان هذه اللغة العربية كانت دائما وستظل ابدا اعز الجامعات وأكبر المفاخر لدى العرب غير المسلمين.
- ٦- ان المعيار الذي تحدد به حدود الامة العربية هو معيار العروة لا الدين.
- ٧- وأن عيب الاتراك ليس فقط في محاولتهم الجنونية للتريك بل وأيضا في رفضهم للاستعراب. (٥٤)

اضافة الى ذلك ، فقد ميز الافغاني بين العرب والأتراك من خلال انجازاتها الحضارية فقد قال ، (إن العرب والأتراك تدينوا بالاسلام على ايسر حالاته وأشكاله بكمال التعبد ولكن على بعد سحيق من فهم القرآن وآداب ، اللسان والعرب لو كانوا مثلهم لما استطاعوا ان يكونوا احسن اثر منهم ولما كان حضارة ولا مدنية - لانه يرى ان الاتراك لم يحسنوا من اعمال الدنيا غير الحرب (٥٥) .

نستنتج مما تقدم ان تيار الافغاني لم يكن واضحا او حاملا هدفا ثابتا او مستقرا بل تقلب من تبني اهداف حركة الجامعة الاسلامية التي كانت تدعو الى الوحدة الاسلامية ظاهريا ومحاربتها لحركة القومية العربية الى تبني اهداف حركة القومية العربية التي كانت تناهض السيطرة العثمانية والاجنية وتؤكد على احقية حكم العرب للمجتمع الاسلامي وهذا التقلب اثر على استمرارية تياره وسرعته داخل المجتمع الاسلامي والعربي حيث انه تلكأ وتعثّر فلم يكن تيارا جارقا كاسحا .

٩- تيار محمد عبده :

انصف هذا التيار بالافكار التالية :

- أ- اوجب استخدام العقل بجانب الشريعة في النظرة الدينية للحياة الاجتماعية .
- ب- حارب التطرف الديني الذي تمسك بمظاهر الشريعة الاسلامية واعتبر هذا التطرف مؤذيا الى تقليد اعمى بعيد عن حرية الاسلام الحقيقي الذي انتشر بقيام الحكم

التركي ذلك لأن الأتراك جدد في الإسلام وقد حرموا موهبة فهمه واكتناه معنى رسالة النبي فشجعوا خدمته لمصلحتهم والرضوخ الأعمى للسلطة وثبطوا عزمة أصحاب التفكير الحر من رعاياهم واعتبروا المعرفة علومهم الأكبر لأنها تكشف للرعايا سوء سلوك الحكام فلا عجب أنهم حشروا مؤيديهم في صفوف العلماء لترويض المؤمنين على الجمود والخمول في شؤون الإيمان وعلى الخضوع للسلطة السياسية . وفساد العلماء اخذ كل شيء في الإسلام يصيبه الانحلال . فقدت اللغة العربية نقاوتها وتفككت الوحدة بفضل ابتعاد المذاهب الدينية بعضها عن البعض كما ساءت التربية وفسدت العقيدة نفسها باختلال التوازن بين العقل والوحي وأهمال العلوم العقلية وهكذا أفسد الحكام الإسلام فانتشرت الفوضى الفكرية بين المسلمين برعاية الحكام الجهلاء . (٥٧)

ج - يرى أنه من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهياً له كما أنه من غير المعقول بتدرج أكثر السعي إلى إيجاد برهان باللجوء إلى العنف وإذا لم يكن مهياً للمشاركة في حكم البلاد ومهياً لتصريف شؤونه فأن المطالبة بذلك عن طريق التهديد باستعمال القوة لا معنى له . (٥٨)

د - ويعتقد أن العرب أجدر الشعوب بالاستقلال والحضارة الرشيدة بطبيعة بلادهم وشجاعتهم وما لهم من تراث وتاريخ ولغة راقية ووجود الروح الأعظم للإصلاح الكامل بلغتهم وهو القرآن وما بينه من سيرة الرسول الأعظم محمد عليه الصلاة والسلام ولكن الترك سلبوهم كل شيء ففترقوا وتصادموا واستحوذ عليهم الجهل فيجب أن يبدأوا بالعالم الصحيح وجمع الكلمة وكسب الثروة ويستعدوا لسنوح الفرصة ولا يجوز لهم بحال من الأحوال أن يخرجوا عن الدولة العثمانية . (٥٩)

هـ - دعا إلى الإصلاح الاجتماعي في مصر وحدها بأسلوب هادئ يغلب عليه العقل والتخطيط والتدرج . (٦٠)

تضمن تيار محمد عبده تناقضاً فكرياً حيث أنه اعترف بمقدارة العرب وميراثهم الحضاري وبلغتهم الراقية وأن الأتراك سلبوا كل شيء منهم ونفس الوقت أكد على عدم إمكانية جمع شمل العرب وانهاضهم وتقدمهم إلا تحت الحكم العثماني فكيف يطالب محمد عبده بمخضوع أمة عريقة بمضاربتها بأسم الدين (العامل الوحيد الذي يربط بينهما) لاسيما وأن محمد عبده أوضح لنا بأن الأتراك دخلوا جلدًا إلى الإسلام وحرموا موهبة فهمه واستخدموه لمصلحتهم وسلطتهم وثبطوا عزمة أصحاب التفكير الحر واعتبروا علومهم الأكبر

وساعدوا على الجمود الفكري واقتدوا اللغة العربية نقاوتها وساعدوا على التعصب الديني والطائفي مما أدى الى تجزئة المجتمع الى مذاهب دينية متفرقة لتسهيل سيطرتهم . فهل عامل الدين المستغل من قبل السلطة العثمانية الحديثة الدخول في الاسلام) له الاحقية بالسيطرة على المجتمع العربي الاصيل في الدين الاسلامي ؟ وهل عامل الدين وحده يؤدي الى تكامل وتكافل جميع انظمة المجتمع في بناء واحد ؟ ام مستغلا ذلك (بشكل غير صحيح) لدعم سلطته وحكمه على الدول الاسلامية والعربية ؟ واذا كان محمد عبده يعترف بأن تقدم المجتمع الاسلامي لا يمكن بأي حال من الاحوال الا ضمن الحكم العثماني باعتباره حاكم العالم الاسلامي آنذاك ؟ فلماذا يطالب بالاصلاح الديني ؟ ويدعوا الى عدم التطرف في التمسك بمظاهر الشريعة الذي مارسته الحكم العثماني ؟ ان مثل هذه التناقضات الفكرية لم تساعد تياره باستمرار تحقيق اهدافه (على الرغم من اصلاحاته الاجتماعية والدينية والتربوية الكثيرة) الى حد بعيد لانه كان يرمي الى تغييرات جزئية (لا كلية شاملة) تحت سيطرة اجنبية (قومية) وذات هيمنة دينية (مصطنعة) ان مثل هذه التناقضات لاستمر ولا تؤدي الى التغييرات الاجتماعية الشاملة انما هي اصلاحات جزئية ضمن مؤسسات رسمية ولفترة زمنية محدودة .

٢- تيار عبدالرحمن الكواكبي :

من ابرز افكار وآراء هذا التيار هي مايلي :-
 أ- رفض طريق التعايش مع الاثراك وهذا اختار العروية طريقا ومبدأ ليس له بديل .
 الا ان رفضه للتعايش مع الاثراك لم يكن صادرا عن تعصب او احتقار للاتراك وانما ايمانه بأن من اهم حكم الحكومات ان تتخلق باخلاق الرعية الى ان توفق لاجتذابهم الى لغتها فأخلاقها فجنسيتها كما فعل الامويون والعباسيون والموحدون وكما فعل جميع الاعاجم الذين قامت لهم دولة اسلامية كآل بويه والسلاجقة والايوبيون والغوريون والامراء الجراكسة وآل محمد علي فأنهم مالوا ان استعربوا وتخلقوا بأخلاق العرب وامتزجوا بهم وصاروا جزءا منهم وكذلك المغول التار الذين صاروا فرسا وهنودا . فالانصهار عنده يكون على اساس اللغة والاخلاق والاحساس وليس بسبب الاصل العرقي كما ان العقيدة الدينية الواحدة ليست صالحة لان تكون بديلا في هذا الباب .^(٦٠)

ب- لا يرى في حرص الأتراك على (الغربة) ميزة لهم قامت امصالتهم وصلابة عودهم القومي والحضاري بقدر ما هو عداء للعرب قامت له اسوار وحلود لا يمكن تخطيطها بحال من الاحوال. (١١)

ج- يرى أن العقيدة الاسلامية لا تقوم لها الا بقيادة العرب لها. (١٢)

د- تخلص العقيدة الاسلامية من الشوائب والزوائد والاضافات التي ساهم فيها الأتراك بأوفر نصيب وحسامه بأن ذلك سيقدم الى الناس ديناً ملائماً لبساطة البيئة التي نشأ فيها الاسلام في شبه الجزيرة العربية. (١٣)

هـ- الاعتماد عن التعصب الديني.

و- احقية اللغة العربية في تبوء مكانتها في الامة العربية. (١٤)

ابرز الكواكبي جانباً اجتماعياً منها في حياة المجتمع العربي وهو تفاعل حكام غير عرب حكموا المجتمع العربي وامتثلوا لحضارته وثقافته ونشروا في حياته وانصهروا في بودقته امثال آل بويه والسلاجقة والابويين والغوريين والامراء المراكسة وآل محمد علي : وهذا يعني ايضاً ان الحضارة العربية لها قابلية دينامية على دمج ومزج الغراء فيها على الرغم من كونهم حكاماً على مجتمعاتهم. وتنشئتم تنشئة عربية لكي يستطيعوا التعامل والتعايش مع افراد مجتمعاتهم.

ونستجيب ايضاً من آراء الكواكبي ان الانصهار الثقافي والحضاري لا يتم الا اذا حصل تقبل او افتتاح دون تعصب من قبل الثقافتين او الحضارتين ، اما اذا كان هناك تعصب من انبل (الغيرة) بدافع الكره والغيرة او الاستعلاء فلا يمكن ان يحصل تلاحم او امتزاج حضاري او ثقافي لهم وهذا ما حصل للأتراك مع العرب اثناء حكمهم لهم.

ولابد من التنويه في هذا المقام الى ان تيار الكواكبي كان واضحاً ومتسقاً دون تناقض او تباين في افكاره وآرائه اذ انه دعا الى الاصلاح الديني على يد العرب وتنقيته من الشوائب والزوائد والاضافات التي ساهم فيها الأتراك بأوفر نصيب.

بعد هذا العرض البسيط للحركات والتيارات الاجتماعية التي سادت المجتمع العربي أبان القرن التاسع عشر، فأنتنا نستطيع ان نصفها - حسب اهدافها - الى مايلي :-

١ - حركات اصلاحية دينية وحرورية قويمها هدفها تنقية الدين الاسلامي من البدع والشوائب ومحاربة السيطرة الاجنبية (عثمانية او بريطانية) من البلاد العربية بسبب استغلال هذه القوى الاجنبية للدين الاسلامي لمصلحتها من اجل السيطرة على

المجتمع العربي امثال الحركة الوهاية والسوسية والمهدية التي استخلمت الدين الاسلامي السلفي كنظام مرجعي للرجوع اليه والتمثال معه في جميع شرائحه واحكامه في انشطة الحياة الاجتماعية لتحقيق طموحاتها الروحية والسياسية والقومية لمواجهة الحكم الاجنبي.

٢- حركات اصلاحية دينيا فقط ، اي استخلاص الدين الاسلامي من كل الضلالات التي لحقت في القرون الاخيرة والرجوع الى السلف ، غير مهتمة بمناهضة الحكم الاجنبي في البلاد العربية مثل الحركتين الشوكانية والالوسية اللتين استخلمتا الدين الاسلامي كنظام مرجعي للرجوع اليه والتمثال معه في جميع انشطة الحياة الاجتماعية والدينية من اجل اصلاح ما اصاب الدين الاسلامي من بدع وضلالات.

٣- حركات اجتماعية تؤمن بأحقية العرب في قيادة المجتمع العربي واستقلاله عن السيطرة الاجنبية وطالبت بالابتعاد عن التفرقة الدينية والطائفية مؤكدة على الوحدة الوطنية الداخلية وجمع شمل العرب واتمسك باستعمال اللغة العربية رسميا. ومن ابرز عوامل ظهور هذه الحركات هي ماضي العرب المجيد والتناحر الطائفي والسيطرة الاجنبية المتسففة التي استغلت الدين الاسلامي لتحقيق مطامعها وهدف هذه الحركات الاستقلال السياسي والعيش بحرية مثل الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون وجمعية حقوق الملة العربية وجمعية بيروت السرية التي استخلمت ماضي العرب في احقيتهم لحكم المجتمع الاسلامي كنظام مرجعي ووجوب الرجوع اليه والتمثال معه لتحقيق طموحاتهم القومية والخلاص من التناقضات الطائفية والتعصب الديني وطردهم الاجنبي من البلاد العربية.

٤- حركات اجتماعية تؤيد البقاء تحت السيطرة العثمانية باعتبارها الدولة المسلمة الوحيدة التي تستطيع ان تحمي الدول الاسلامية من اطماع الدول الأوروبية وتؤي بالوقت نفسه ان التزعة العربية القومية مناهضة لما ولحكم الخلافة العثمانية ، واعتبرت هذه الحركات الاجتماعية ان وزع الدين الاسلامي هو الاساس لمواجهة الثقافات الاجنبية والدول الأوروبية والاديان غير المسلمة وأكدت على الوحدة الاسلامية لمواجهة الاخطار الأوروبية اما اهم اهداف ظهور مثل هذه الحركات فهي جمع شمل كافة المسلمين تحت الحكم العثماني ودعمه سياسيا لمواجهة الخطر الأوروبي على الدولة العثمانية كجمعية الجامعة الاسلامية والرابطة العثمانية والحزب الوطني في مصر وحركة عراقى

التي استخلمت الدين الاسلامي كنظام مرجعي لرجوع اليه في تحقيق الوحدة
الاسلامية والوقوف امام التوسع الاوربي على الدول العربية والاسلامية.

٥ - حركات اجتماعية استهدفت مناهضة الحكم العثماني والاعتماد على الدول الاوربية
(بريطانيا او فرنسا) من اجل الخلاص من السيطرة التركية. ومن اهداف هذه
الحركات دعوتها الى الاستقلال الوطني وعدم اعترافها بالسيطرة العثمانية المتصفة
على بلادهم وتأثرهم بافكار الدول الاوربية. مثل حزب الامة في مصر وجمعية مصر
الفتاة اللتين استخدمتا الثقافة والنفوذ الاوربي كنظام مرجعي للاقتداء به والاعتماد
عليه في التحرر من السيطرة العثمانية.

اضافة الى ما تقدم فيمكن تصنيف التيارات الاجتماعية التي ظهرت في المجتمع العربي
أبان القرن التاسع عشر- حسب اهدافها- الى نوعين: الاول طالب بالاصلاح الديني
والالتزام بالدين الاسلامي وعدم الخروج من السيطرة العثمانية. واعتبار الخليفة العثماني
خليفة المسلمين اجمع على الرغم من اعترافهم بأن العرب كانوا قادة المجتمع الاسلامي ،
امثال تيار الافغاني ومحمد عبده بينما طالب النوع الثاني من التيارات بعدم التعايش مع
الحكم العثماني وعدم اللقاء تحت سيطرته مؤكدا على احقية العرب في حكم المجتمع
الاسلامي مثل تيار الكواكبي

ونستج مما تقدم ان الحركات الاجتماعية التي كانت تطالب بالتحرر القومي
والاصلاح الديني من البدع والفضلالات كانت تصارع مع التسلط الخارجي الاجنبي
من اجل تكامل المجتمع الداخلي وانهاضه ودفع عجلة تقدمه نحو الامام بالاعتماد على قواه
وأزالة التناقضات الداخلية من اجل الوحدة القومية ، بينما كانت الحركات الاجتماعية
الدينية تهدف التكامل الداخلي ضمن الحكم العثماني من اجل الصراع الخارجي مع
الدول الاوربية للمحافظة على الوضع الراهن في الداخل من اجل حماية مصالحها
السلطوية والتوسعية ، فهي حركات محافظة لاحتفاز على التغيير الاجتماعي الشامل بل
التغيرات الجزئية البسيطة التي لاتمس مصلحتها السلطوية والاحتكارية الاستثنائية لانها
تربط بين النظام الديني والسياسي والاقتصادي بشكل محكم وتنتظر اليها بشكل متكامل
ومتناسج ولا تريد تغيير اي نظام لان ذلك يؤدي الى تغيير بناء المجتمع وهذا لاترغب فيه
لانه ليس من مصلحتها التوسعية على عكس الحركات القومية والاصلاحية التي رفضت
الحكم الاجنبي مؤمنة بأحقية العرب في قيادة مجتمعاتهم.

ونستدل بما تقدم على ان الحركات الاجتماعية التي تظهر لتعبر عن حرية المجتمع واستقلاله من العبودية والسيطرة الاجنبية ممارسة ذلك بصدق وأمانة وأيمان عميق نجدها لا تنتهي او تختفي من المجتمع بل تستمر في كفاحها ونضالها لتحقيق اهدافها النضالية مذلة كل المعوقات والصعوبات التي توجهها في تحقيق اهدافها المعبرة عن حاجات اكبر قاعدة اجتماعية داخل المجتمع وهذا ما شاهدناه في حركة القومية العربية والوهابية والسوسنية والمهدية على عكس الحركات الاجتماعية التي رفعت اهدافا وشعارات لتعبر عن طموحاتها التوسعية وهيمنتها واستغلالها الاقتصادي والسياسي وغير صادقة في التعبير عن اهداف المجتمع فلا تستطيع ان تستمر في وجودها وتنتهي حالما تجد معارضة او مواجهة قوية من قبل حركات تابعة من واقع مجتمعا مثل حركة الجامعة الاسلامية التي لم تستمر في وجودها لان اساس وجودها كان غير صادق في التعبير عن الوحدة الدينية بل لحماية مصالحها السياسية والاقتصادية داخل الاقطار العربية ومواجهة الخطر الاوروبي عليها .

ونستخلص ايضا ان استخدام الدين كأداة لتعزيز النظام السياسي عملية غير مجدية في نهاية الامر ، لان الدين احد اركان النظام الديني فيمكن استخدامه لتعزيز نظامه او اصلاحه او تغييره ، اي لا يمكن استخدام احد مكونات نظام معين لتعزيز نظام آخر لثبتيه . وهذا ما شاهدناه عندما استخدم النظام السياسي العثماني الدين لتعزيز حكمه على الدول العربية سياسيا ودينيا ، فلم يستطع الاستمرار بعمله هذا لان لكل نظام مكونات ومقومات يرتكز عليها وينطلق منها للعمل ضمن اطواره ، واذا حدث ان مزج احد مكونات نظام معين مع احد مكونات نظام اخر لكي يساعده في وظيفته فسوف لا يستطيع ان يقوم بوظيفته التي كان يقوم بها في نظامه الاول لعدم انسجامه مع وظائف مكونات النظام الجديد الذي يخلف عنه في مكوناته ووظائفه ، علاوة على ذلك فإنه سوف يفقد وظيفته في نظامه الاول ، لكن هذا لا يعني ان النظام السياسي غير مرتبط بالنظام الديني داخل البناء الاجتماعي فهما مرتبطان من خلال الانظمة نفسها وليس من خلال مكوناتها او انساقها ولان مكونات النظام الواحد مرتبطة بعضها ببعض ضمن النظام نفسه ومرتبطة بنفس الوقت مع مكونات النظم الاخرى عبر انظمتها وليس بشكل مباشر .

ونستج ايضا ان الحركات والتيارات الاجتماعية التي تتضمن تزايط اهداف لا تستطيع ان تستمر في وجودها وكفاحها داخل المجتمع لانها لا تستطيع اشباع حاجات مجموعات اجتماعيتين مختلفتين في اهدافها واسباب وجودها وافكارها في آن واحد . فلما ان تنتهي لصالح احد الاهداف المتناقضة او تنشق على نفسها او تنتهي دون فعالية ايجابية لاكثرية

المجتمع وهذا ما شاهدناه في حركة الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية وتيار الاقناني ومحمد عبده .

اخيرا نستطيع تلخيص ما جاء في هذا الفصل بالقاط النظرية التالية : -
١- إن الحركات الاجتماعية أكثر فعالية ونشاطا في التغيير الاجتماعي من التيارات الاجتماعية داخل المجتمع .

٢- ان الصراع الاجتماعي ينشأ بعامل معين الا انه لا يستمر بل تظهر عوامل اخرى تشعب ومغايرة للسبب الاول تعمل على استمرارية الصراع وعلى تميع السبب الذي سبب الصراع (السبب الاول)

٣- ان اسباب الصراعات الاجتماعية لا تكن في بناء طرف واحد مشترك في عملية الصراع ، بل عند جميع ابناء الاطراف المشتركة في العملية ، تفاعل الاسباب عند جميع الاطراف يؤدي الى الصراع ، وهي تنقسم الى اربعة انواع هي اسباب ظاهرة ، مستترة ، دافعة ، وحاذية

٤- يؤدي الجهل وغياب الوعي الاجتماعي والفكري والسياسي الى التعصب والتراخ والصراع الاجتماعي .

٥- لا يؤدي التعصب الديني الى التكامل والتكافل الاجتماعي داخل المجتمع في اغلب الاحيان

٦- تؤدي الروح القومية الى ائتلاف وتوافق وتكامل فئات المجتمع المختلفة في اغلب الاحيان .

٧- ان الاصلاح الديني يجب ان يكون من خلال مؤسسته وليست المؤسسة السياسية

٨- لا تؤدي الاصلاحات الاجتماعية الجزئية الى التغييرات الاجتماعية الكلية الشاملة .

٩- ان الانصهار الحضاري والثقافي يعتمد على درجة افتتاح الحضارتين او الثقافتين الواحدة للآخرى للتفاعل فيما بينهما .

١٠- للحضارة والثقافة العربية قابلية مؤثرة على تطبيع حكامها غير العرب وتنشئهم تنشئة ثقافية وحضارية عربية اذا ارادوا الاستمرار في حكمهم للمجتمع العربي .

بعد هذا انتقل لطرح ومناقشة حركة اجتماعية ناشطة فعلت فعلها في المرحلة الفكرية بعد منتصف القرن العشرين وهي الحركة الوطنية الفلسطينية وسوف اكشف عن بعدها الجديد وهي كما يأتي :

عندما يعيش مجتمع بدون وطن متنت في بقاع المعمورة ويعيش قسماً منه على ارضه تحت سيطرة الاحتلال الاجنبي فإنه من الطبيعي ان تولد فيه وترعرع حركات اجتماعية واحزاب سياسية وثيارات فكرية تعبر عن معاناته وتحدياته ومشكلاته.

هذه الحالة الاجتماعية تمثل الملع مواضيع علم الاجتماع في العالم الثالث لانها تمكس حيوية اجتماعية لازمة لتأكيد الوجود، لذلك يلجأ الاجتماعيون في هذا المنحى الى وصف وتحليل الجوانب التنظيمية لها بما فيها هياكلها البنائية وسفاندها الفكرية وقواعدها الاجتماعية وصراعاتها موضعين مدياتها وجذورها.

والمجتمع العربي يزخر بالحركات الاجتماعية، ليس فقط في هذا العقد من الزمان، بل في العقود السابقة لهذا القرن والقرن الماضي بسبب السيطرة الاجنبية والكفاح السياسي التحرري، ومن ابرز واوسع الحركات الاجتماعية- السياسية التي سادت المجتمع العربي منذ عام ١٩٤٨ ولحد الان هي الحركة الوطنية الفلسطينية ضد الاحتلال الصهيوني والتي اخذت مسارات عديدة ومتنوعة لكنها لم تغير الهدف الاساسي الذي حددته لها وهو تحرير ارضه السليبة من المحتل الغاصب وكانت عقيدتها تضم مجموعة افكار تحررية لازالة الظلم والتعسف.

والحركة الوطنية الفلسطينية لم تولد تلقائياً او بدون سبب او نتيجة عدم رضا الفلسطينيين عند حدث معين، بل لان ارضهم سلبت وشرذ ابتاثها وما تبقى منهم في الارض المحتلة عاش مظلوما تحت قهر السيطرة الصهيونية فنشأ لديهم بحكم التحدي الحضاري والنفسي والانطولوجي حس جمعي يعبر عن القهر الذي قادهم الى التماثل والتوحد في الفكر والمشاعر والمصير والذي قفز بهم الى مستوى الثورة بالحجارة والمخالب والاسنان والبنادق.

هذه الظروف كلها شكلت لديهم حركات واحزاب وثيارات متعددة ومتنوعة فضلاً عن تفسير العقيدة الفلسطينية لمراسل تطور كفاح المجتمع الفلسطيني وترجمة خبرات وتجارب الفلسطينيين في العمل الثوري ضد الاستال الاجنبي. هذا العمل التصري والتفلي (ترجمة الخبرات) ادى الى تركيز طاقات الفلسطينيين في تحديد مواقعهم الوطنية والقومية تجاه وطنهم وعرويتهم وساعدهم في اتخاذ رموز تضالفة تطرح مشاعرهم الساخطة وفي الوقت ذاته تعطيهم الامل المتجنى او الاطار للمستقبلي على حد تعبير عالم الاجتماع

جورج سوريل وما تقوم به الحركة الوطنية الفلسطينية هو تبسيط وتوضيح للرؤى والمنطلقات في العمل الثوري وإبراز الحدود الفاصلة بين أسباب الوجود الصهيوني في ارض فلسطين وكشف نواياهم واستراتيجية استيطانهم.

فالحركة الوطنية الفلسطينية اذن حركة اجتماعية صراعية هدفها التغيير الجذري وليس الجزئي، منهجها الكفاح المسلح وتطبيق الايديولوجية العربية، فلا يمكن اعتبارها عصيان مدني او احتجاج او خرق لنظام او اعمال شغب كما اسمتها سلطات الاحتلال الصهيوني. هذا من جانب ومن جانب اخر يتطلب موضوع الحركة الوطنية الفلسطينية دراسات متعددة ومتنوعة وشاملة لانها ظاهرة تاريخية مستمرة وهذا يتطلب المتابعة في دراستها عبر انشطتها ومراحل تطورها والحقب التاريخية التي كونت ميراثها وعقيدتها

ومن خلال الاشكال المتعددة والتنوع التي اتخذتها بسبب تأثيرها بمتغيرات مختلفة ومتنوعة، كل ذلك يحتاجه الدارسون والباحثون الذين تناولوا او سيتناولون الحركة الوطنية الفلسطينية على اختلاف منطلقاتهم وتحليلاتهم والحقب الزمنية التي سلطوا اصولهم عليها والمتغيرات التي استخدموها في التفسير والتحليل.

وفي ضوء ما تقدم، فأنا سوف تناول الانتفاضة المعاصرة في الارض المحتلة - كجهد جديد- في عملها الثوري وقاعدتها الاجتماعية وسلاحها الجديد (الحجارة والقناني الحارقة) مضافا الى الابعاد السالفة التي تضمنتها الحركة الوطنية الفلسطينية.

الحجم السكاني لعرب فلسطين المحتلة:

يبلغ سكان (اسرائيل) طبقا للكتاب السنوي للمكتب المركزي للإحصاء (١٩٨٣) ٤,٢٢٠ مليون نسمة موزعين كما يلي (٣,٤١٠) يهود و (٨١٠) الف عرب مسلمون و (٥٤٧) الف مسيحيون و (٩٦) الف دروز وغيرهم (١٦٧) الف.

ويبلغ عرب فلسطين المحتلة طبقا للجداول السابق (١٧,٢٪) من اجمالي سكان اسرائيل. وكان سكان العرب يمثلون اقلية سكان فلسطين تحت الانتداب حيث كانوا يمثلون ٦٥٪ من اجمالي السكان عام ١٩٤٦ ولكن بعد فترة وجيزة وبعد ان تم تهجير (٨٠٠) الف نسمة من هؤلاء السكان لم يعودوا يمثلون سوى ١١٪ من السكان عام ١٩٥٠.

ويعيش عرب اسرائيل في (١٠٥) مدينة وقرية وبالإضافة الى (٧) مدن مشتركة عربية - يهودية ويتركزون في مناطق ثلاثة :

- ١ - منطقة الجليل ويعيش فيها حوالي ٥٧٪ من عرب اسرائيل
- ٢ - منطقة المثلث الادنى ويقطنها حوالي ٢١٪ من عرب اسرائيل
- ٣ - بدو صحراء النقب ويمثلون ١٩٪ من عرب اسرائيل^(١٥)

الاحتواء الاسرائيلي والتنشئة الفلسطينية :

تقصد بالاحتواء (الصهيوني) نقض او نزع كل ما غرسته عملية التنشئة الاجتماعية التي قامت بها الاسرة الفلسطينية لولدها بما في ذلك تعليمه اللغة العربية والثقافة العربية وتعاليم الدين الاسلامي الحنيف وجذور الاسرة التاريخية في فلسطين. اي ما تهدف اليه السلطات الاسرائيلية من عرب فلسطين المحتلة في منطلق علم الاجتماع تحويل التنشئة الاجتماعية الاصلية الى تقيضها Desocialization ، انتبه الى هذا العمل المضاد. الهياكل الاجتماعية الفلسطينية في الارض المحتلة قامت بانشاء تنظيمات ثقافية واجتماعية لتعزيز العلائق الاجتماعية القرابية والتأكيد على ممارسة التراث الفلسطيني (في اللبس والمأكول والمأثور الشعبي والغناء الشعبي والصناعة التقليدية) والاحتفاظ به كأحد اساليب التحصن الوطني والقومي فضلا عن انشاء الجامعات الفلسطينية والمؤسسات الخيرية والرعاية الاجتماعية لعوائل الشهداء والمساجين لكي تحافظ على مقومات الهوية الفلسطينية من مميزات السلطات (الاسرائيلية) واحتواء هويتهم اوزعزعة قنهم بأنفسهم.

ومن الممارسات التي قامت بها السلطات الاسرائيلية في مجال نقض التنشئة الاجتماعية الفلسطينية هي مايلي : -

- ١ - عملت الحركة الاستيطانية الصهيونية في الارض المحتلة عن طريق علاقاتها التجارية والادارية والسياسية مع السكان الاصليين على تكرين جسر بينها وبينهم وذلك بخلق مؤسسات وجمعيات للتعارف والعمل معا في سبيل احتواء هؤلاء ، السكان للفرد والجماعة.^(١٦)
- ٢ - اضعاف الثقة في ذات الفلسطينيين القومية من اجل ابطال مواطني الضفة والقطاع الى درجة من اليأس والاستسلام اتبعت معهم سياسة (القبضة الحديدية والعقاب

الجماعي) ومن أجل القضاء على أي أمل في حل يأتي محققا لطموحاتهم القومية عملت على عمارة م. ت. ف (التعبير النظامي عنهم) لتجربتها من عوامل قوتها.

٣- فتحت الوحدة الوطنية كضمان لسيطرة الحكم (الاسرائيلي) على مواطني الضفة والقطاع من خلال زعزعة قنهم ببعضهم البعض. ولجأت في ذلك الى مختلف وسائل الحرب النفسية عبر اساليب ثلاثة :-

أ- نصف الروابط العائلية ، ب- زرع الشكوك بين المواطنين ، ج- خلق الانقسامات بين صفوف المواطنين.

٤- تبديل قناعاتهم وتشويه ادراكهم من خلال لجوء الحكم (الاسرائيلي) الى استخدام اسلوب التسميم السياسي الذي يعني عملية غرس مفاهيم معينة لابد وأن تقود الخصم او الصديق الى الاقتناع بافكار هي في حقيقتها لا تعبر عن الحقيقة فاذا بذلك الاقتناع يقود الى موقف معين من الضعف لا يمكن أن يؤدي الا الى الهلاك. (١٧)

بينما ركزت التشنج الاجتماعية الفلسطينية الى :

- ١- تعلم اللغة العربية في الدار والمدرسة والجامعة.
- ٢- تدريس التاريخ الفلسطيني والعربي والاسلامي عبر المصور المختلفة مبرزين قوة العرب في فصلهم للمحتلين والغازين.
- ٣- اصدار الصحف والمجلات العربية اليومية والاسبوعية.
- ٤- الالتزام باقامة المناسبات الدينية والقومية في مواعيدها واحترام شامتها ومراسيمها.
- ٥- الحفاظ على الزواج الداخلي (من داخل النسق القرابي) كأحد اوجه التضامن الاجتماعي الداخلي.
- ٦- الاهتمام بالتراث الفلسطيني الفني والادبي.
- ٧- تنمية الروح القومية واحترام رموز الثورة الفلسطينية.

طبيعة البعد الجديد :

تميزت الحركة الوطنية الفلسطينية في عام ١٩٨٨ بقمل ثوري جديد يختلف في نشاطه واستراتيجيته ماكانت به منذ الاحتلال الصهيوني لفلسطين ولحد عام ١٩٨٧ سمي هذا العمل بالانتفاضة التي اتسمت بالميزات الآتية :-

- ١ - الشمولية : الذي شمل كافة شرائح وقطاعات المجتمع الفلسطيني في الارض المحتلة .
- ٢ - الخصوصية : حيث استعمل (العمل الثوري الجديد) الحجارة والقناني الزجاجية الحارقة والمقاليح والحوارج كسلاح ضد الجيش الصهيوني المسلح داخل الارض المحتلة .
- ٣ - الاستمرارية : فقد مضى على قيام هذا العمل الثوري عدة شهور متواصلة يوميا وبدون انقطاع ومازال مستمرا .
- ٤ - المصيرية : اي التصل من اجل قيام دولة فلسطين بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية الممثلة الشرعية والوحيدة لها ، تحت شعار المصير الواحد المشترك الذي لا يتحقق الا بوجود دولة فلسطينية .

لذا فإن هذا العمل الثوري (الانتماضة) يمثل عدلا جميعاً يهدف الى تصعيد النضال التحرري من اجل طرد المحتل واقامة دولة فلسطينية وطنية تعبر عن فكر الانسان الفلسطيني الفاعل في ازالة السيطرة الاجنبية المفروضة . وبالوقت ذاته تغير وضعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي . فهي عمل ثوري لا اصلاحي يقبل ماهو قائم من احتلال وسيطرة اجنبية ويبحث بالوقت ذاته عن اصلاح التناقضات والاضرار والجور السياسي والاجتماعي الذي خلقتة السيطرة الاجنبية الصهيونية او جلب منافع مادية مؤقتة ، بل يهدف الى تغيير البناء الاجتماعي وابعاد الاجنبي جذريا ، واقامة بناء اجتماعيا وسياسيا وطنيا (ابن ارضه) وهذا عمل لا يحدث الا لدى الشعوب الحية .

بمعنى اخر ، لا يريد الانسان الفلسطيني ان يكون مخلوقا اوجدته السيطرة الاجنبية ، بل انسانا يخلق التغيير السياسي والاجتماعي بنفسه وقادرا على طرد الاجنبي من ارضه .
واذا دلقتنا الى مدار الاعمال الثورية الفلسطينية التي قامت منذ عام ١٩٤٨ ولغاية ١٩٨٥ واجهتنا الاشكال الثورية :-

- ١ - الشكل الاقدم متمثلا بمجابهة المستوطنات الحدودية الاسرائيلية وهذا نشاط انطلق منذ عام ١٩٦٥ فكان يتم وضع المبوات الناسفة قرب المنازل والمنشآت التابعة للمستوطنات وزرع الانغام المضادة للافراد او الاليات على الطرق الزراعية ، اضافة الى مهاجمة المستوطنات بالنيران المباشرة ومدافع الهاون والقذائف الصاروخية (كاتيوشا) بين ١٩٦٨ و ١٩٨٢ .

٢- تمثل الشكل الثاني بوضع عبات ناسفة في الاماكن العامة وفي الاهداف الاقتصادية والمؤسسة وسط التجمعات السكانية الاسرائيلية الرئيسية وقد انطلق هذا الشكل عام ١٩٦٨ وصار يحتل الجزء الاكبر من العمل الفلسطيني في الارض المحتلة منذ منتصف السبعينات وما بعدها .

٣- احتجاز الرهائن للمقايسة مقابل اطلاق سراح السجناء الفلسطينيين . بدأ هذا العمل في عام ١٩٧٤ خلال عمليات الخالصة وترشيا ويسان ، وقد استمر هذا الاسلوب منذ ذلك الحين على شكل عمليات بحرية كعملية السافري عام ١٩٨٥ ودلال المغربي عام ١٩٧٨ ومحاولة سفينة اتافيروس المحملة بـ ٢٨ فدائيا عام ١٩٨٥ .

٤- الشكل الاخير على مرحلتين : ضد مجموعتين متميزتين من الاهداف ويمثل هذا الشكل في عملية الاغتيال المدبرة والانتقائية وقد ظهرت الموجة الاولى من الاغتيالات عقب اتفاقية كامب ديفيد وقيام الحكم العسكري الاسرائيلي في الضفة الغربية المحتلة .

اما الموجة الثانية من الاغتيالات فقد بدئ بها عام ١٩٨٤ واستهدفت افرادا اسرائيليين يسيريون وحدهم في مناطق نائية .^(٦٨)

وتخيل بنا الاشارة في هذا المقام الى ان لكل عمل ثوري قاعدة اجتماعية ينطلق منها ليحقق مناشطه ، وقاعدة البعد الجديد (الانتفاضة) تضم الفتية والشباب باطاراتهم الشبابة والطلاية الذين ولدوا وكبروا في ظل الاحتلال والذين اكتسبوا تجربة فريدة مقترنة بشجاعة نابعة من سيرة حياتهم تحت الاحتلال حيث واقع القمع الاسرائيلي والمقاومة الوطنية .

هذا الجيل من الفتية والشبان هو ابن الثورة الفلسطينية نشأ ليحفل بدوره الطبيعي والطبيعي في قيادة وصنع رموزه الوطنية والقومية ولا يمثل عمله النضالي صراعا للاجيال كما يدعي البعض ، بل صراعا مع الاحتواء الاسرائيلي . وينبغي ان لا ننسى ان جميع شرائح وقطاعات المجتمع الفلسطيني بضمهم النساء والرجال والشيوخ والاطفال والطلبة والعامل والمتقنين هم القاعدة الاجتماعية للحركة الوطنية الفلسطينية الذين اشتركوا ايضا في البعد للحركة الوطنية (الانتفاضة) لكن الشريحة البارزة في هذا البعد النضالي الثوري هي الفتية والشبان والنساء .

اهداف البعد الجديد التي تعبر عن

الايديولوجية العربية :

المعروف في علم الاجتماع ان لكل حركة اجتماعية اهداف تعبر عن تجمعها وتنظيمها وعقيدتها وقاعدتها الاجتماعية وللبعد الجديد للحركة الوطنية الفلسطينية اهدافا خاصة به هي :

- ١- احترام ما تضمنته اتفاقية جنيف الرابعة المتعلقة بحماية المدنيين وممتلكاتهم في الاراضي المحتلة عسكريا والغاء قوانين الطوارئ الموروثة عن الوصاية البريطانية على فلسطين ووضع حد لسياسة القبضة الحديدية .
- ٢- تنفيذ قراري مجلس الامن ٦٠٥ و ٦٠٧ اللذان يدعوان اسرائيل لاحترام معاهدة جنيف لعام ١٩٤٩ وحقوق الانسان .
- ٣- الافراج عن كافة المساجين وخصوصا الاطفال الذين اعتقلوا اثناء الحوادث الاخيرة ووقف العمل بالاجراءات العدلية المتخذة ضدهم .
- ٤- الغاء اجراءات الطرد وتمكين جميع الفلسطينيين المبعدين من الالتحاق بعائلاتهم ومن بينهم الفلسطينيين الاربعة الذين ابعدوا الى لبنان وكذلك الافراج عن جميع الفلسطينيين الذين وضعوا في الحجز الاداري ، وفي الإقامة الجبرية في منازلهم .
- ٥- الرفع الفوري للحصار المفروض من قبل الجيش الاسرائيلي على التجمعات الفلسطينية في الضفة وغزة وانسحاب القوات الاسرائيلية من هاتين المنطقتين وتعويضها بقوات دولية .
- ٦- فتح تحقيقات ضد الجنود والمستوطنات الاسرائيلية المسؤولين عن استشهاد وجرح مدنيين ابرياء في الضفة وغزة وداخل السجون الاسرائيلية .
- ٧- وقف سياسة الاستيطان وانتزاع الاراضي وخصوصا في قطاع غزة .
- ٨- عدم المساس بقديسية الاماكن المسيحية والاسلامية التي من شأنها تغيير وضع مدينة القدس .
- ٩- الغاء الضرائب المباشرة وغير المباشرة المفروضة على المواطنين الفلسطينيين في الضفة وغزة .
- ١٠- الغاء الاجراءات المحددة لحق التعبير السياسي والاجتماعي وامكانية تنظيم انتخابات بلدية حرة تحت اشراف سلطة محايدة .

- ١١- اعادة الاموال المقتطعة من السلطات الاسرائيلية من اجور العمال الفلسطينيين في فلسطين المحتلة والتي تقدر بعدة مئات من ملايين الدولارات وكذلك اعادة هذه الاموال الى اصحابها الشرعيين.
- ١٢- الغاء الاجراءات التضييقية المفروضة على قطاع البناء وتلك التي ترمي الى الحيلولة دون تطور الصناعة وتقف عائقا امام التنقيب عن المياه .
- ١٣- اثناء سياسة التمييز التي تستهدف المواد الصناعية والفلاحة المنتجة في الاراضي المحتلة وذلك برفع كافة التضييقات عن تحويل هذه السلع الى فلسطين المحتلة او بفرض تضييقات مماثلة عن السلع الاسرائيلية المصدرة الى الاراضي المحتلة .
- ١٤- رفع التضييقات المفروضة على الاتصالات السياسية بين مواطني الارض المحتلة ومنظمة التحرير الفلسطينية بصورة تمكن فلسطيني الاراضي المحتلة من المشاركة في اشغال المجلس الوطني الفلسطيني وذلك بغية تشريكهم في اتخاذ القرارات التي تهم القضية الفلسطينية .^(١٩)

نلاحظ على جميع هذه الاهداف انها تعبر عن حقوق ومصالح الفلسطينيين الذين يعيشون في الاراضي المحتلة ويتعاملون مع سلطات الاحتلال في القطاعات الزراعية والصناعية والانشائية والتجارية فضلا عن تعبيرها عن مشروعية قضيتهم وعقلائيها وتعبيرها - بالوقت ذاته - عن التعمس الذي تمارسه سلطة الاحتلال الصهيوني عليهم .

ولما كانت الحركة الوطنية الفلسطينية تتمتع بتراث نضالي مشرف خدمت المجتمع الفلسطيني والعربي ، فقد جذبت كافة الفلسطينيين الذين يعيشون في الررض المحتلة بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية وفتاتهم العمرية وطوائفهم الدينية واعمالهم المهنية والحرفية للانخراط في البعد الجديد للحركة الانتفاضية) .

وفي هذا المقام نرى من المفيد ان نطرح تعديلات عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر لدوافع الانخراط في الحركات الاجتماعية التي تكون بمثابة موجات سلوكية ومحددات لحوازمهم الذاتية واختبار درجة مصداقيتها في الانتفاضة الفلسطينية وهي ما يأتي :-

- ١ - مدى جاذبية اهداف الحركة في تمثيلها لحقوق ومصالح الناس ، او درجة عقلائيها او معيارية قيمها . فكلما كانت متصفة بهذه الصفات جذبت العديد من الناس اليها والعكس صحيح .

وإذا استعرضنا اهداف الانتفاضة وجدنا تعبيرها عن حقوق المساجين وخصوصا الاطفال الذين اعتقلوا اثناء الانتفاضة ، والغاء طرد الفلسطينيين من اعمالهم والغاء الضرائب المباشرة وغير المباشرة واعادة اجور العمال الفلسطينيين في فلسطين المحتلة والغاء التضييقات المفروضة على قطاع البناء . جميع ذلك يعكس تمثيل الانتفاضة لحقوق ومصالح الفلسطينيين في الارض المحتلة الامر الذي جذب الفلسطينيين بكافة شرائعهم الاجتماعية وفئاتهم العمرية للانخراط في الانتفاضة كحركة وطنية تعبر عن قضيتهم العادلة ضد الاحتلال الصهيوني .

٢- لا يخطر الناس في الحركات الاجتماعية بسبب جاذبية اهدافها العقلانية او المعيارية فحسب ، بل بسبب مواقفهم الذاتية ضد الظروف التي تحيط بهم والتي تستخدم نشاط حركة اجتماعية تتمتع بسمعة نضالية مشرفة . وهذا وارد في الهدف الاخير حيث اوضح السمعة النضالية المشرفة التي تتمتع بها منظمة التحرير الفلسطينية واكد ايضا على اهميتها وفعاليتها بين الفلسطينيين داخل الارض المحتلة وضرورة اشراكهم في مجلسها الوطني ليكونوا جزءا منها في القرارات الفلسطينية والعربية .

٣- الانحدار النسبي : اي ان بعض الافراد يتمون الى الحركات الاجتماعية بسبب انتساب اباؤهم او اقاربهم لها .

في حالة الانتفاضة الفلسطينية نجد ان اهدافها ثم وتخص جميع الفلسطينيين لانها تدافع عن حقوقهم وآمالهم وهذا يعني ان انتساب الفلسطينيين اليها يحفز الآخرين الذين لم يتنموا اليها بالانتفاء لها . اي ان تأثير الاهل والاقارب يؤثر بشكل مباشر في انتساب الافراد الى حركة معينة فيكون الاهل والاقارب في هذا الموقف بمثابة جماعة ضاغطة على البعض لكي يتسبوا الى الحركة التي يتمون اليها . وتلعب هذه الحالة دورا مهما في مجتمعنا العربي لانه يحترم العلاقات القرابية ويلتزم بمسئلاتها وارتباطاتها . ولما كان المجتمع الفلسطيني واقع تحت الاحتلال الاجنبي فان هذا المؤثر له فاعلية مضاعفة اكثر من حالة السلام او عدم وجود احتلال اجنبي (صهيوني) .

٤- الالتزام القيمي : الذي يشير الى انخراط بعض الافراد للحركات الاجتماعية بسبب عيشهم في مجتمع محلي او جماعة اجتماعية ذات مكانة اجتماعية خاصة ومتميزة داخل المجتمع الكبير واتناهم الى طبقة اقتصادية - اجتماعية معينة تنتمي الى حركة اجتماعية معينة الامر الذي يدفع الافراد بشكل غير مباشر للانتفاء الى نفس الحركة الاجتماعية .

ان هذه الخاصية طبيعية في المجتمع الفلسطيني حيث انتفاء معظم الفلسطينيين الى الانتفاضة يجعل الآخرين الذين لم يتموا بعد بالتأييد او الانتفاء.

٥- السمعة الجيدة للحركة:

حيث يتمي الافراد لحركة اجتماعية تتمتع بمناخ وسيرة نضالية حسنة السمعة وتهدف الى خدمة اوسع شرائح المجتمع او تتخذ الشرائع الاجتماعية التي وقع عليها جور سياسي واقتصادي واجتماعي.^(٧٠)

لما لاشك فيه، ان الانتفاضة وضعت اهدافا تدافع فيها عن الجماعات السياسية في السجون وعن اصحاب المحلات التجارية واضرارها المالية وعن العمال في قطاع البناء وسوء معاملتهم وعن المواطنين الفلسطينيين الذين تستقطع منهم الضرائب بشكل مضاعف والمطالبة بالحرية السياسية. كل ذلك طالبت به الانتفاضة لكي ترفع الظلم والتعسف الذي تمارسه السلطات الصهيونية عليهم وهذا يمنحها السمعة النضالية المشرفة الذي بدوره يجلب العديد من المواطنين الفلسطينيين لتأييدها او الانخراط فيها.

ان الكلام عن اهداف حركة اجتماعية يدفعنا الى طرح اسباب الانتفاء اليها لكي تكون صورة التجمع البشري داخل الحركة وهي ما يأتي :-

١- التأكيد على الوجود الفلسطيني: يشير هذا السبب الى الحقيقة التالية لقد اخذ الفلسطينيون بالشعارات القومية العربية من جهة، كما ان ضغط واقع الشتات كان عاملا من عوامل تمسكهم بالانتفاء القومي على حساب الانتفاء الوطني من جهة اخرى فالمصري او من يتحدث عنه ويضع الشروط آمن لانه في نهاية المطاف لديه مصر والعراق او من يتحدث باسمه يقف في نفس الموقع وكذلك السوري والكل قومي وعروبي.

ولكن ماذا عن الفلسطيني او من يتحدث عنه ؟ انه من دون (وحدة) لاوطن له الا الشتات والثاني القسرية وهو ايضا قومي وعروبي. اذن لماذا لا يكون له هو الآخر شروطه وشروطه المضادة في الاطار القومي المريض ان يكون الفلسطيني مسؤولا عن قضيته وأن يكون العربي داعما له للفلسطيني القرار واختيار السبل لتنفيذه وعلى العربي تقديم كل المساعدة التي تساعد على تنفيذ القرار الفلسطيني.^(٧١)

- ٢- الخلاص من الاحتلال وليس من أجل تحسين ظروف معيشتهم في ظل الاحتلال الصهيوني.
- ٣- التغذية الراجعة التي تشير الى التحدي الطويل الذي زود المتفوضين بقدر هائل من الحماس والجرأة وبالوقت ذاته ساعدت الحركة الوطنية على الارتقاء بأشكال الصدام الى مستويات لم يسبق لها مثيل الامر الذي جعل من الفلسطينيين قادرين على فرض سيطرتهم المطلقة لساعات طويلة على الهجمات وساحات المدن وتنظيم المسيرات الليلية الحاشدة.

آثار البعد الجديد:

يمكننا ان نصف آثار البعد الجديد الى نوعين، الاول ما انعكس على الفلسطينيين والثاني ما انعكس على الكيان الصهيوني، فعلى الصعيد الاول تجلت الآثار في المجالات الآتية:

- ١- اثبتت قدرة الشباب الفلسطيني والحركة الوطنية على امتصاصها كافة الضربات التي وجهت اليها خلال السنوات الماضية.
- ٢- ان عمليات الابعاد والاعتقالات وفرض الإقامة الجبرية على المئات من كوادر الحركة الوطنية التي قامت بها سلطات احتلال الصهيوني لم يحقق الهدف المرجو منها.
- ٣- اثبتت قدرة الشباب الفلسطيني والحركة الوطنية على التكيف ضمن ظروف القمع القاسي وتطوير خبراتهم النضالية وابتكار أساليب عديدة ومتنوعة في مواجهة المحتلين.
- ٤- الالتحام العضوي بين الفلسطينيين الذين وقعوا تحت احتلال عام ١٩٤٨ مع الذين وقعوا تحت الاحتلال عام ١٩٦٧.
- ٥- وضع الاحتلال الصهيوني امام انظار العالم بأجمعه وعدم تفسيه عن الوضع الدولي والانساني.
- ٦- استمالة تعايش المجتمع الفلسطيني مع المحتلين الصهاينة.
- ٧- جعل الانسان الفلسطيني في حالة دينامية حية باحث عن التعبير الجندري بشكل مستمر على الرغم من اضطهاد حقوقه وسلب ارضه وخضوعه لسيطرة اجنية.
- ٨- تصفية العملاء من الثوريين والمتعاونين مع سلطات الاحتلال الاسرائيلي حيث طلبت الانتفاضة الفلسطينية اعلان توبيتهم في المساجد والكنائس والانضمام الى صفوف المتفوضين وحلرت الذين يصرون على مواصلة مهامهم بالقباب والتصفية.

وقد استجاب عدد منهم لنشأ الانتفاضة وأصر البعض الآخر على مواصلة خدمة الاحتلال والبض الثالث واجه صعوبة في الاستقال من عمله نتيجة رفض رؤوسيه الاسرائيليين استقالته خصوصا في جهاز الشرطة . (٧٧)

اما على الصعيد الثاني ، فقد تجلت الآثار في المجالات الآتية :

- ١- تغيب العمال العرب ادى الى اضرار في عمليات الانتاج الاسرائيلية في البناء والصناعة والزراعة.
 - ٢- تأثر النشاط السياحي حيث قل عدد الاجانب من السياح للسفر الى فلسطين المحتلة.
 - ٣- تركز النشاط التجاري.
 - ٤- التكلفة المباشرة لعميات القمع والاحتواء من اذرع الامن الاسرائيلي لمظاهر المصيان.
 - ٥- نشاط السوق السوداء لبعض السلع التي تأثرت بالانتفاضة.
 - ٦- انكشاف زيف ادعاءات الصهاينة المتشدقة بالديمقراطية حيث كانوا يقدمون انفسهم للرأي العام العالمي على انهم قلعة الديمقراطية في الشرق الاوسط وعمل الاعلام الصهيوني والاعلام الغربي المتحالف معه لسنوات على تلميع صورة اسرائيل ونعسين سمعتها ، فانها كل ذلك الصرح الاعلامي اما اطفال الحجارة.
- قصارى الكلام :

لايمثل نضال الحركة الوطنية الفلسطينية كفاح المجتمع الفلسطيني بل كفاح الحركة العربية المناضلة في الارض المحتلة في صراعها مع الكيان الصهيوني الذي وجد بالاساس ضد الامة العربية وعمايتها وأبطاء عملية تنميتها وتقدمها ووجدتها لذلك فأن هذا البعد النضالي لايعكس العمل الثوري الفلسطيني فقط بل يعكس العمل الثوري العربي لان هدف الكيان الصهيوني الاستيطاني والتوسع على حساب الوطن العربي وأن نضال الحركة الوطنية الفلسطينية هو طليعة النضال العربي.

وأن وجود الكيان الصهيوني في فلسطين وتشريد معظم سكانه العرب يعني الصراع الدائم بينه وبين الفلسطينيين من جهة وبين العرب من جهة اخرى ، وأن اسباب الصراع هي الارض المسلوقة من الفلسطينيين واضطهاد سلطات الكيان الصهيوني المحتل لاهل الارض - الفلسطينيين - وتجريدتهم من حقوقهم وهذه الاسباب وحدها تجعل صراع الفلسطينيين مع الكيان الصهيوني يأخذ اشكالا عديدة ، منها

مهاجمة المستوطنات الحدودية الاسرائيلية ونسف اهداف في الاماكن العامة واحتجاز الرهائن والاعتقالات والمصادمات المباشرة. كل ذلك ادى الى عدم استقرار الكيان الصهيوني وتصدية امته.

أنصف الى ما تقدم ان استمرار الصراع يقود الى عدم اذابة او انحلال التوتر والخلاف بين الفلسطينيين والصهاينة لان اسباب صراعها اعمق من ذلك.

هذه الاستمرارية تدفع الفلسطينيين الى الابداع والابتكار في تنويع اشكال نضالهم وكفاحهم ضد العدو الصهيوني وتسهيل تكيفهم وتوافقهم للظروف والازمات التي يواجهونها عبر نضالهم.

فصلا عما تقدم، فقد قامت الانتفاضة الفلسطينية الحرة الوطنية من خلال اسلوب نضال الجليل الذي ولد وتأسس في بلده تحت سلطة الاحتلال وهذا يعني من الناحية السوسولوجية ان الجيل الثاني (اي ابناء الفلسطينيين الذين وقعوا تحت الاحتلال الصهيوني) لم يتشروا في مجتمع الكيان الصهيوني على الرغم من مؤثرات وسائل اعلامه وثقافته المضادة للعرب والعروية وضغط وسائل القمع والاضطهاد ، فقد بقي هذا لجيل محافظا على عرويته وشخصيته الوطنية ويدوان التحصن الوطني والتومي يرجع الى عملية تأسيس الاسرة الفلسطينية في تشنة ابنائها، والى المدرسة الفلسطينية التي غرست مقومات الشخصية الوطنية والثقافة الحرة (لان الهدف الاساس للتربية الوطنية هو الحفاظ على الشخصية الفلسطينية وربط الانسان الفلسطيني بأرضه وراثته. اما الهدف الاساس للتربية الثورية فهو خلق الانسان الفلسطيني العربي الجديد (اي الانسان الثائر والقادر على مواجهة التحدي الصهيوني وتعمل اعباء التحرر واسترداد الارض المحتلة) وبالطبع فان التربية الثورية ترتكز على التربية الوطنية وأن اية تربية تقدم للانسان الفلسطيني يجب ان تكون تربية متكاملة، اي تربية تهتم بكافة جوانب شخصية وحياة ذلك الانسان. (٣٧)

هذه التحصينات جعلت العلاقة بين جيل الاحتلال والكيان الصهيوني من النوع التصدي Encounter أي كلما تحرك الاسرائيلي في فعل اجتماعي حاصره الفلسطيني وطوقه من خلال مواطنيه وثقافته القومية.

هذا من جانب ومن جانب اخر، فان مقاومة احتلال اجنبي واسترجاع حقوق مجتمع استلب وطنه وكيانه، يتطلب تنظيم حركي محكم لكي يستطيع استرجاع ماقلده من

أرض وحقوق ويكون قادرا على تغيير مجتمعه تحت ظروف صعبة. فظهور الحركة الوطنية الفلسطينية يجعل مجتمعا قادر على المطالبة بحقوقه بشكل فاعل ومؤثر.

أضف الى ماسبق ، ان استمرار وتكرار الاضال الثورية التي تقوم بها الحركة الوطنية الفلسطينية يزيد من دينامية النضال الفلسطيني ويزعزع استقرار الكيان الصهيوني ويكشف زيف ادعاءاته في الممارسات الديمقراطية المثالية والانسانية وفي الوقت ذاته ينعش القضية الفلسطينية امام الرأي العام العالمي عند أكثر من جيل واحد لكي لا تنسى ، بل ابقائها في ذاكرة المجتمعات وثقافتهم السياسية والانسانية ، ناهيك عن اثبات شخصيتهم الوطنية والقومية وتميز تضامن المجتمع الفلسطيني سواء كان المشتت في بقاع المعمورة ام داخل الارض المحتلة ام بين الفلسطينيين الذين يبرزون تحت الاحتلال الصهيوني .

فالبعد الجديد (الانتفاضة) حقق وظيفة تكاملية في المجتمع الفلسطيني والعربي معا وبالوقت ذاته حقق اعتلالا وظيفيا بين المؤسسات الصهيونية . ان هذا البعد يعتبر تقديرة راجعة للنضال الفلسطيني لان يستمر ويأخذ اشكالا جديدة مستقبلا ليحقق انتصارا من النوع الخاص والتميز ويقدم للعالم درجة الوعي الوطني والقومي عند الناشئة الفلسطينية التي تقاتل بالحجارة وأسلوب كفاحهم وصراهم مع السلطة تملك كل ادوات القمع والارهاب ، وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين السلاحين ، فقد صمدت الناشئة لعدة شهور ، ومرد ذلك يرجع الى ايمانها بارضها وقيادة حركتها وادراكها للتعسف والظلم الذي تمارسه سلطات الحكم الصهيوني ، وإلى فشل السلطات الاسرائيلية في احتواء الناشئة الفلسطينية في مجتمع الكيان الصهيوني بسبب نجاح الاسرة الفلسطينية والتنظيمات الاجتماعية الفلسطينية داخل الارض المحتلة في تجذير الثقافة العربية وانماؤها في طريق تفكير وتصرف الناشئة الفلسطينية وهي تحت الاحتلال الصهيوني .

ب / ٤ - البيروقراطية (الديوانية) :

تعني هذه المفردة الاصطلاحية سلطة المكتب ، وتعني عند ماكس فيبر بانها ما يأتي :-

- ١ - تنظيم مستمر للوظائف الرسمية التي تحكمها القواعد .
- ٢ - نطاق اختصاص معين لكل مكتب وهذا يعني :-

- آ- التزامات وظيفية معينة قائمة على اساس مبدأ قسم العمل.
- ب- سلطة لشاغل المكتب تقابل الواجبات والمسؤوليات المنوطة بها.
- ج- ان وسائل الاثزام الضرورية محددة بوضوح واستعملها لا يكون الا في الحالات المنصوص عليها.
- ٣- تنظيم المكاتب قائم على اساس التدرج الهرمي والمكتب الاعلى يراقب ويشرف على مادونه وهذا يعني توافر نظام لاستئناف القرارات وأن المكتب الاعلى لا يستطيع الغاء قرارات المكاتب التابعة له.
- ٤- القواعد التي تحكم سلوك المكاتب هي قواعد وانماط فنية ، والموظفون بالمكاتب يعرفون عملهم ومدىهم على ادائه.
- ٥- فصل الادارة عن الملكية . فالعاملون في المنظمة لا يمتلكون وسائل العمل والانتاج وأنما يمدون بها في شكل قود وادوات وهم مسئولون عن تحليل كيفية انفاقها او استخدامها. ويبنى على هذا ايضا فصل تام بين ممتلكات المنظمة والممتلكات او المتعلقة الشخصية لشاغل الوظيفة.
- ٦- لا يوجد اي حق في تملك المنصب الرسمي او في تملك المكتب او مافيه وتولي الوظائف ليس قائما على اساس وراثي او انتخابي.
- ٧- جميع الاجراءات الادارية والقرارات والقواعد توضع وتثبت كتابة ومن مجموع المستندات المكتوبة وتنظم الوظائف الرسمية القائمة يتكون مايسمى بالمكتب كشخص ممنوي وهو محور العمل المشترك في العصر الحديث.
- ٨- السلطة القانونية يمكن ممارستها بطرق مختلفة.
- اما العوامل التي شجعت وتشجع على انتشار استخدام سلطة المكتب (البيروقراطية) فهي :-
- ١- اتساع دولة الادارة.
 - ٢- تفاقم الصراعات الاجتماعية مثل (الشرق والغرب والتقدميين والرجعيين والاستعماريين وانصار الحرية والاستقلال والروح والمادة).
 - ٣- تزايد الاكتشافات الجديدة في العلوم.
 - ٤- تناقص الاقتصاد الحر مع الاحتط.
 - ٥- تعدد وتنوع التنظيمات الضخمة التي تضم التخصصات المختلفة والفئات المتباينة في الافراد.
 - ٦- الثورات العسكرية التي ظهرت في دول العالم الثالث. (١٢)

الصفة البارزة في الميكل الديواني (البيروقراطي) ووظائف مفصلة هي العقلانية أي عدم السماح المجال للجوانب الوجدانية والشخصية والذاتية في التدخل بأعمال ومهام مواقع العبارة الديوانية أو في أداء واجباتها الملكية. هذه الصفة الرشيدة (العقلانية) تمارس في المنظمات الرسمية (مستشفيات وشركات وجيوش وجامعات وجمعيات ذات النفع العام والأحزاب السياسية الحليفة) فقد درس ، روبرت مايكل بيروقراطية الأقلية الحاكمة في الحزب السياسي وكيفية أداء مهامها على الرغم من كون الحزب السياسي يعد من المنظمات غير الانتمائية. إذ أن الحزب السياسي في الوقت الراهن يشبه الدولة في ادارتها للأجهزة الادارية على حد تعبير مايكل (٧٥) ثم أكد برنارد س. إي ، على أن للديوانية وظيفة تقوم بها للفرد الذي يعمل معها وهي تسهيل اتصالاته مع زملائه في العمل داخل الجهاز الديواني وتحافظ على تماسك وتضامن أفراد الجهاز وتحافظ أيضا على كرامة العضو العامل فيها وتزيد من احترامه لنفسه وتبرز مظهره اللائق امام الآخرين (٧٦)

هناك حقيقة واضحة على الديوانية هي انها لا تظهر اهميتها الا في الظروف المستقرة والازمارة وفي النظام الاقتصادي المتمش الذي يتطلب استخدام العقل او التبصر في اجراءاته ولا تظهر اهميتها في الظروف الاجتماعية السياسية والاقتصادية القلقة او المضطربة بسبب عدم استقرار النظام القائم وبالوقت ذاته يفسد استخدام التفكير العقلاني في الظروف المضطربة التي لا استقرار لها. لأن مثل هذه الظروف القلقة تعمل على اضعاف دقة ادائها الوطني او الانجازي ولا تحترم التخصصات المكتبية والمهنية التي تقوم عليها الديوانية ولذا فإن المعرفة العقلية تكون حشة اولا قيمة لها في مثل هذه الظروف.

لذلك تتعش أهمية الديوانية في العصر الحديث وبخاصة في المناطق التي يكثر فيها بيوت المال الكبيرة والشركات ذات الاسماء الالامعة في اختصاصاتها والاسواق الكبيرة ولعامل ذات الاتاج المائل ونظم الاتصالات المكثفة والمنظمات ذات العائز المركبة التي تتضمن اجهزة ادارية كبيرة ومتنوعة وكفوءة لذلك تستعين الحكومات الحديثة بالاجهزة الديوانية بشكل ملح لانها تحم وظاقتها الادارية والانجازية وتسرع في انجاز اعمالها الوظيفية بسرعة وكفاءة وهذا يحتاج الى استخدام العقل في وضع السياسات الوظيفية والتحليل الدقيقة في وضع استراتيجيات اقتصادية واجتماعية او سياسية الذي بدوره يمنح نفوذا أكثر وسلطة اوسع وهية تشمل للدولة المصرية.

وقد تكون أبرز سمه في استخدام العصر الحديث للديوانية هو منع استخدام الانسان المصري لملاحقه الشخصية او القراماة او الذاتية في انجاز العمل الحديث (السلوك

العصري) في تنظيـمات رسمية حديثة في أهدافها ووسائلها التي تتطلب الارتباطات الرسمية المبنيـة على الاختصاص المهني والمستوى الثقافي والخبرة الادائية في العمل . انها (الديوانية) انجاز فكري ضابط يوجه سلوك الانسان لكي يضبط ويزيد انتاجه الادائي - الانجازي فضلا عن كونها افضل جهاز اداري عقلائي يقوم بانماء التخصصات الوظيفية ليصلها الى درجات عالية من الكفاءة والدقة في العمل . وهذه المهمة الجسيمة تدعها تختار افضل النوعيات المهنية والادارية وتقوم بتدريبهم على مهام عصره . في فن الادارة والانتاج لكي تنمو ويطوروا التخصصات الوظيفية التي هي ادنى من مراتبهم الهيكلية .

هذا من جانب ومن جانب اخر ، فأن الديوانية تتطلب اتخاذ القرارات الرئيسية المبنيـة على المداولة والحوار والنقاش من قبل المختصين وأصحاب المواقع ذات العلاقة بموضوع القرار لكي يتم اتخاذه بشكل مدروس وعقلائي يخدم أهداف الجهاز الديواني وليس شخصا معينا وهذا يعني ان السلطة الديوانية لا تتركز في شخص واحد بل يدخل فيها عدة اشخاص يشغلون مواقع هيكلية بارزة في الممارسة الديوانية وهذه احدى الاجراءات العقلانية التي تمثل المعرفة العقلانية الرسمية .

فضلا عما تقدم فإن الجهاز الديواني يمنح المكافآت للذين يعملون بكفاءة ملتزمة وجديـة وبالوقت ذاته تنزل العقوبات على الافراد الذين لا يلتزمون بتعليماتها او التقيد باهدافها التي ترسمها لهم .

ان الديوانية تمثل قوة عقلانية (تضم فئات مثقفة ومتخصصة بأعمال دقيقة) تحقق التنسيق الدقيق بين وظائف ومفاصل عملها البنائية ضمن مجموعة قوانين واجراءات رسمية تجعل من فعل الانسان اللاعقلي عقليا . بعبارة اوضح انها تنظر الى العالم نظرة رقعة حساية لكي تساعد على التنبؤ بمستقبله مستخلصة في ذلك الاسلوب المنطقي الخاضع للعقل والارقام الحسائية والمعادلات الرياضية وهذه الصورة نجدها تبحث عن او تريد الوصول الى نهايات ناضجة فاعلة بعيدة عن الاهداف التقليدية والعرفية فهي تضغط على المشاعر الوحشانية وتبعد المواطن الفردية وتعزل التزوج الذاتي وتشجع على البحث عن الحقيقة من خلال التفكير . ثم حقيقة حول الديوانية مفادها انها مقدادة من قبل المواقع القويقة في اغلب الاحيان ، لذا فأنها لا تمثل الطيبة الديمقراطية وهذا ماوضحه روبرت مايكل في دراسته عن الاحزاب السياسية ، بينما اوضح سيمور لبست حقيقة رضح كون الديوانية لا تتدفع نحو متغير المجتمع بل الى المحافظة عليه لانها تستند على النفوذ

والسلطة والدقة والعقيدة السياسية . هذا الاستناد لامليل الى تغيير المجتمع لانه اذا تم ذلك فإنه سوف يغير النظام الديواني تبعاً ، وهذا ليس من صالحه . لكن هذا لايعني انها لايتغير ابدا بل يتغير شاغلي المواقع الديوانية ويحل محلهم اشخاص يحملون عقيدة سياسية مختلفة عن عقيدة الذين خلفوهم بيد انهم لايتخلفون معهم في مهارتهم وكفاءاتهم وادائهم المهني فيقوموا بنفس الخدمات الادارية من اجل تنفيذ اداء العمل الوطني .

فصارى الكلام عن الديوانية انها جهاز يقوم بتنظيم حياة عمل الافراد الذين يعملون فيه ويتعاملون معه بأسلوب عقلائي بعيد عن الشخصية وبالوقت ذاته تقوم بتنسيق عطائهم الفكرية وتوجيهها نحو اهداف منظمة تحدم المصلحة العامة . وقد انتقد كل من ايرك فريم ورايت ميلز ووليم وايت (الديوانية) فقالوا بانها معيارية وتلح بشكل مركز على الدقة في العمل وعلى الكفاءة الانتاجية وتستخدم الحسابات المنطقية وتنتظر الى الناس على انهم مفردات مهنية مجردة من المشاعر الانسانية . (٧٧)

ب/ ٥ الصفوة المختارة :

يختلف الافراد داخل المجتمع باختلافات عديدة ويتم تعامل الناس معهم من خلال هذه الاختلافات المميزة . فبعضهم اغنياء وآخرون فقراء ، ومنهم من يملك النفوذ والبعض الآخر لا يملكون وبعضهم يملك النظرة المشرقة من قبل الناس فقط بعد وفاتهم والبعض الآخر في حياتهم وآخرون لا يملكون هذه النظرة على الاطلاق لا في حياتهم ولا بعد مماتهم . باختصار هناك اختلافات وتباينات جوهرية بين الناس هناك من يستمع الى كل كلمة ينطق بها (لقيمتها وحكمتها) وهناك من الناس لا قيمة لكلامهم ولا يستمع لهم احد . وهناك اناس مفتوحة الابواب امامهم وآخرون موصدة الابواب في وجوههم وهناك ناس يشترون كل مايرغبون شراءه وآخرون محرومون من شراء ضروريات الحياة وفي كل مجتمع هناك اصحاب نفوذ (كبار القوم) كالديكة - ان جاز التشبيه وهناك صغار القوم كالقروج (حسب تشبيه الفن كولنر عالم اجتماع امريكي معاصر) . (٧٨)

ويؤكد هذه الحقيقة فريدويرتر (ابطالي) حيث قال يختلف الناس من الناحية الجسمانية والاخلاقية والعقلية . قسمنا منهم اسمى من الآخر ونفوق عليه بهذه الصفات . وقد استخدم باريتو مفردة (الصفوة) للإشارة الى السمو والنفوق في الذكاء والمهارة وللمقدرة والنفوذ والقابليات المعرفية .

هذه السمات الشخصية تمنح صاحبها صفة بأن يعد من الصفوة او يجعل منه شخصاً من النخبة او من سرة القوم او سادتهم . هذه السمات المتميزة تجعل من صاحبها انساناً متميزاً داخل مجتمعه . وهكذا فإن صفوة المجتمع او سرائه تتضمن مالمكي الصفات المتميزة في النشاط الحيوية . تحت هذا التمييز فصل بلريتو بين النخبة الحاكمة والنخبة غير الحاكمة لتكون الاولى (الصفوة الحاكمة) في يدها مقاليد الحكم وتكون الثانية فاقدة مقاليد الحكم . لكن الاثنان يمثلان اعلی طبقات المجتمع الذاتي .^{٨٩} على باقي الطبقات الاجتماعية التي ادنى منها فضلاً عن ذلك تملك الطبقة الحاكمة نموذجاً يعكس سلطتها وتبحث عن وسائل وطرق للمحافظة عليه وبالوقت ذاته تبحث عن سبل لزيادته وتكاثره . حيث تمنح الطبقة الدنيا ان تصل الى الطبقة العليا وتحل محلها وتملك نفوذها وسطوها واذا حصل ذلك فانهم يقومون بنفس الاعمال التي يقوم بها ابناء الطبقة العليا هذا وأن هناك صفة اساسية عن ابناء الصفوة الحاكمة وهي (الرغبة في استخدام القوة) والتأثير على المجتمع . اذ ان قسماً منهم لا يرغب باستخدام القوة والتأثير على الآخرين وأن السمات التي وضعها بلريتو (النفوذ والذكاء والمقدرة الذاتية والمهارة) قد لا تساعد على ممارسة القوة الا اذا توفرت رغبة في ممارستها لان من احدى صفات الطبقة الحاكمة ممارسة القوة على الطبقات الادنى منها .^(٩٠)

وما دمتنا نتحدث عن نفوذ الصفوة فقد اوضح رايت ميلز بأن النفوذ يعني (قدرة السرائي في فرض الحرمان على الذين يخالفون توقعاته او اهدافه ويبدأ الحرمان من العداة وينتهي بالطرد من العمل).^(٩١)

ان نفوذ السراة او الصفوة لا يقوم على مصالحهم المشتركة فحسب بل على التشابه النفسي فيما بينهم وكذلك وضعهم الاجتماعي فهم يتسبون الى اصل اجتماعي واحد (اسرة قدعة او خلية طبقية واحدة) وتشابه في الالتواء الديني (كأن يكونوا متممين الى طائفة دينية واحدة ، او دين واحد) وقد يكونوا متساويين في مستواهم التعليمي (مثل متخرجين من اكااديمية عسكرية واحدة او كلية تحمل اسم اكاديمي لامع) ويشغلون في مؤسسات واحدة ويحتلون مواقع قيادية متشابهة ان لم تكن واحدة . كل ذلك يجعل اتصالاتهم وعلاقاتهم ميسرة وسهلة وبخاصة عندما تكون بينهم معرفة سابقة فضلاً عن اشتراكهم بمستوى معاشي واحد ويهدفون للحصول على ابرز وأهم المكاسب المؤسساتية تجلب لهم الربح الكبير والاعتبار الاجتماعي العالي والنفوذ الواسع .^(٩٢)

ويضيف رايت ميلز الى ما تقدم فيقول ان افراد الصفوة يشعرون شعوراً واحداً ويفكرون
مما يعملون مما حسب معاييرهم وقيمهم الخاصة وحتى يتروجون من بينهم ولا يتروجون
من خارج ابناء الصفوة. وهم يشعرون بأنهم يشكلون طبقة متميزة عليا تختلف عن باقي
الطبقات داخل مجتمعهم ويتعاملون مع الآخرين من متعلق كونهم يمثلون صفوة متميزة
اي يضعون حواجز (نفسية واجتماعية) بينهم وبين الآخرين من غير الصفوة. (٨٧)

هذه مقدمة تعرف الطالب على مفاهيم الصفوة لكن علاقتها بالمعرفة العقلية تكن في
ان سيرة القوم يكونوا من اصحاب المهارات والذكاء والقدرات ، والخبر المتنوعة التي
تمنحهم النفوذ الاداري او السياسي او الاجتماعي والذي يملك نفوذا يعني انه قادر على
اخذ قرار معين حول قضية من القضايا الذي يترتب على ذلك ايقاع الضرر على الآخرين
او منع مكافأة للبعض الآخر وهذا يعني ان اصحاب المعرفة الاجتماعية العقلية الذين
يملكون القرار غير مثقلي القرار حيث نفوذ القاضي يمنحه ايقاع حكم الاعداء على المجرم
وبين مثقل حكم الاعداء الذي يقوم بضغط الزر الكهربائي الخاص بآلة الاعداء.
فالقرء الثاني مثقل حكم الاعداء ويملك بعضا من النفوذ والاول (القاضي) يكون صاحب
قرار ونفوذ مما اقول ان الفرد الذي يملك معرفة اجتماعية متميزة يحصل على موقع اجتماعي
متميز ونفوذ اجتماعي بارز ويسمى الى الصفوة الخلاقة في المجتمع . وفي هذه الصفوة بينهم
من يملك مقاليد الحكم والبعض الآخر لا يملك مقاليد الحكم . وجميعهم يملكون قرارا في
مناشط اختصاصاتهم والذي يصنع القرار لا يكون من اغنياء القوم بل من اذكائهم .
والغني الذي يملك المال نجده يدع اساليب فكرية لاكتثارها وزيادتها واصحاب المواقع
العليا في العارة الاجتماعية يحاولون شتى الاساليب الذكية ان يحافظوا على مواقعهم
والاستمرار في بقائهم فيها .

هؤلاء الامرد من صناع القرار يكونوا من صناع المعرفة العقلية داخل المجتمع لانهم
يقدمون المشورات العقلانية والاحتمالات المنطقية والتنبؤات المستقبلية وكل ذلك يعرض
شكلا من اشكال المعرفة العقلية .

ب/٦- البروليتاريا:

ادى ظهور الرأسمالية الى ظهور البروليتاريا، الطبقة المدعوة لابطاد النظام الرأسمالي والقيام بالتحولات الاشتراكية. فالبروليتاريا تعاني من الاستغلال البرجوازي لها والحرمة من ابسط الحقوق الانسانية دخلت في نضال ضار ضد مستعبدتها وأن التناقضات الطبقة تفاقمت كثيرا وبشكل غير اعتيادي في ظل الرأسمالية واتخذت شكل سلسلة من النضالات المكشوفة من جانب البروليتاريا ضد البرجوازية. لقد انتفض العمال الفرنسيون في ليون والمانكون الالمان في سيليزيا واتسعت حركة الشارنتيين في انكلترا. لقد طالب العمال بتحسين ظروف عملهم وزيادة اجورهم وتخفيض ساعات يوم العمل وغيرها من المطالب غير ان اعمالهم وتقذاك كانت ذات طابع غير منظم وعفوي ولم يدرك العمال بشكل واضح الاهداف النهائية التي ينبغي ان يناضلوا من اجلها ولم يعرفوا الطرق والوسائل الحقيقية الفعالة لنضالهم ضد اعدائهم الطبقيين.

كل هذا اعاق الحركة البروليتارية ولم يهيء لها فرص النجاح وكانت الحاجة الى نظرية علمية تبدو اكثر إلحاحا تعطي البروليتاريا اسكانية معرفة قوانين تطور المجتمع وأن فناء الرأسمالية امر محتم بتطور الرأسمالية بتطور البروليتاريا ايضا وتصبح اشكال نضالها ضد البرجوازية أكثر تنوعا وأشد حدة. وتوجد ثلاثة اشكال رئيسية لنضال البروليتاريا الطبقي- الاقتصادي. والسياسي والايديولوجي (الفكري) ان الشكل الابسط والاكثر الى متناول جماهير العمال الواسعة هو النضال الاقتصادي. نضال البروليتاريا لتحسن وضعها المادي وظروف عملها ان العمال اذ يشنون نضالاً اقتصاديا يريدون من ارباب العمل زيادة الاجور وتخفيض ساعات العمل... الخ وأذا لم تلب هذه المطالب فأنهم لا يذمبون الى العمل ويمعلنون الاضراب.

ان النضال الاقتصادي كأول شكل لنضال البروليتاريا الطبقي لعب دورا كبيرا في تطوير حركتها الثورية. فقد ساعد على جذب جماهير بروليتاريا واسعة الى النضال الطبقي وكان مدرسة جيدة لهذه الجماهير من اجل التنظيم وفي مجرى هذا النضال تنامي وعي العمال لمكانتهم في المجتمع ونضالهم الطبقي وظهرت التنظيمات العالية الاولى- النقابات والتعاونيات وصناديق المساعدات المتبادلة.

ان الحزب الماركسي هو فصيلة طليعية ثورية للبروليتاريا انه طليعتها وهو كأعلى شكل لتنظيم البروليتاريا يربط جميع منطلقاتها الاخرى (التقابات والتعاونيات) ويقودها سياسيا ويوجهها للوصول الى الهدف المشترك قلب الرأسمالية.

ان رسالة البروليتاريا التاريخية العظمى هي تحطيم الرأسمالية وبناء المجتمع الشيوعي اللاتطبق. غير ان هذا المجتمع لا ينبثق من الرأسمالية مرة واحدة وبصورة مباشرة.

وقد اشار ماركس الى ان الرأسمالية والاشتراكية وهي الطور الادنى من الشيوعية (تقع مرحلة التحول الثوري من الاولى الى الثانية) وتلائم هذه المرحلة ايضا مرحلة انتقال سياسية ولا يمكن للدولة هذه المرحلة ان تكون غير ديمقراطية البروليتاريا الثورية.

ان دكتاتورية البروليتاريا تظهر نتيجة انقلاب اجتماعي ناجح على اساس تحطيم مأكينة الدولة البرجوازية تحطيماً تاماً. انها دولة من نوع جديد يختلف جذريا عن جميع انواع الدول السابقة من حيث جوهرها الطبقي. ومن حيث اشكال التنظيم الحكومي ومن حيث الدور الذي يتوجب عليها القيام به.

فتعاليم دكتاتورية البروليتاريا هي الامر الرئيس في الماركسية لان دكتاتورية البروليتاريا وحدها سلطة البروليتاريا الكاملة تعطيها امكانية تصفية الرأسمالية وبناء الاشتراكية ولهذا فإن من الطبيعي تماماً ان مسألة دكتاتورية البروليتاريا كانت وستبقى دائماً مركز الصراع الابدولوجي الذي تشنه الماركسية اللينينية ضد الاصلاحية والتحريرية. (٨٣)

مراجع الفصل

- ١- الطويل توفيق
- ٢- بрил، ليفي، ١٩٦١ (العقلية البدائية) ترجمة محمد القصاص، مكتبة مصر، ص.ص/ ٦ و ٤٨ و ١٢٦ و ١٨٥ و ٤٦٢.
3. Festinger, Leon, 1963 "The Theory of Cognitive Dissonance", Schram, Wilbert (ed). The Science of Human Communication, Basic Book Inc., New York, P.P 17—26.
4. Berger, Peter 1973, "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge" Remmling, Gunter (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan, Paul, London, P.P. 273—281.
5. McKee, James, 1969 "Introduction to Sociology" Holt Rinehart and Winston Inc., New York, P. 581.
6. Himes, Joseph, 1967 "The Study of Sociology" Scott Foresman and Co. Glenview Ill. P. 416.
7. Ibid., P. 418.
8. Light, Donald Jr. and Keller, Suzanne, 1979 "Sociology", Alfred A. Knopf, New York, P. 529.
9. McKee, James, P. 587.
10. Hobbs, Donald A. and Blank Stuarts, 1982 "Sociology", John Wiley and Sons Inc., New York, P. 380.
11. McKee, James, P. 587.
12. Ryan, Bryce F., 1967 "Social and Cultural Change". The Ronald Press Co., New York, P. 173.
13. Heberle, Rudolf, 1951, "Social Movement" Appleton Century, Crofts Inc., New York, P. 8.
14. McKee, James, P. 581.
15. Light, Donald Sr. and Keller, Suzanne, P. 529.
16. Heberle, Rudolf, P.P. 94—96.
17. Ibid., P.P. 8—10.
18. McKee, James, P. 580.
19. Rayne, Bryce, P.P. 173—183.
20. Ibid., P. 193.

- ٢١- المحافظة علي / ١٩٧٥ " الاتجاهات الفكرية عند العرب " المكتبة الاهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ص ٤٠ - ٤٣.
- ٢٢- نجيت عبد الحميد / ١٩٦٦ " المجتمع العربي والاسلامي " الجزء الثاني دار المعارف بمصر ، ص ٢٦٨.
- ٢٣- المصدر السابق (الجزء الاول) ص ١٩٨.
- ٢٤- المحافظة علي، ص ٤٤٤.
- ٢٥- المصدر السابق، ص ٥١ - ٥٥.
- ٢٦- المصدر السابق، ص ٥٧ - ٦١.
- ٢٧- نجيت عبد الحميد (الجزء الثاني) ص ٣٠٢.
- ٢٨- المحافظة علي، ص ٦٥ - ٦٨.
- ٢٩- ليفين زل / ١٩٧٨ " الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت ، ص ١١٨.
- ٣٠- المصدر السابق، ص ١١٦.
- ٣١- لوتسكي / ١٩٧١ " تاريخ الاقطار العربية الحديث " ترجمة البستاني، دار الفارابي، بيروت ص ١٠١.
- ٣٢- انطونيوس جورج / ١٩٧٤ " نقطة العرب " ، ترجمة ناصر الدين الاسد واحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت ، ص ٩٣.
- ٣٣- المصدر السابق، ص ١٢٤.
- ٣٤- ليفين، ص ٧٥.
- ٣٥- حوراني البرت / ١٩٦٨ " الفكر العربي في عصر النهضة " ترجمة كرم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
- ٣٦- انطونيوس جورج، ص ١٦٦.
- ٣٧- فوزي عبدالنعم - ١٩٦١ (مذكرات في المجتمع العربي) دار النهضة العربية، بيروت ص ٣٢.
- ٣٨- انطونيوس جورج، ص ١٢٠.
- ٣٩- المحافظة علي ، ص ١٣٠.
- ٤٠- المصدر السابق، ص ١٣١.
- ٤١- نجيت عبد الحميد (الجزء الثاني)، ص ٣٥٣.
- ٤٢- ليفين، ص ١٣٣.

- ٤٣- المحافظة علي ، ص ١١٩.
- ٤٤- عمر عبدالعزيز عمر- ١٩٧٥ (دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر) دار النهضة العربية ، بيروت ، ص ٣٧٠.
- ٤٥- المصدر السابق، ص ٣٧٢.
- ٤٦- المحافظة ، ص ١٢٠.
- ٤٧- عمارة محمد/ ١٩٧٥ (الاعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص ٥٠.
- ٤٨- عمر عبدالعزيز، ص ٣٤٠-٣٤٣.
- ٤٩- المصدر السابق، ص ٣١٢.
- ٥٠- عمارة محمد/ ١٩٧٥، ص ٤٢.
- ٥١- عمارة محمد/محمد/ ١٩٦٨ (الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني) دار الكتب العربي للطباعة والنشر- القاهرة ، ص ٤٣.
- ٥٢- المصدر السابق، ص ٣٩.
- ٥٣- المحافظة، ص ٧٣-٧٨.
- ٥٤- عمارة محمد/ ١٩٦٨، ص ٦٥-٧٠.
- ٥٥- المصدر السابق، ص ٦٧.
- ٥٦- حوراني، البرت، ص ١٨٦.
- ٥٧- ليفين، ص ١٩٢.
- ٥٨- رضا، محمد رشيد - ١٩٣١ (تاريخ الشيخ محمد عبده) الجزء الاول. مطبعة المنار بمصر ، ص ٩١٤.
- ٥٩- امين، احمد - ١٩٦٠ (زعما الاصلاح في العصر الحديث) دار الكتاب العربي، بيروت ص ٣٠٦.
- ٦٠- عمارة محمد- الاعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي - ص ٤٢
- ٦١- المصدر السابق - ص ٤٣.
- ٦٢- المصدر السابق - ص ٤٤.
- ٦٣- المصدر السابق - ص ٤٤.
- ٦٤- فراج، محمد عبدالرحمن - ١٩٧٤ (دراسات في تاريخ العرب) مكتبة الانجلو المصرية، مصر ، ص ١٠٧.

- ٦٥- مبروك، فاروق رياض ١٩٨٧ (عرب اسرائيل وخرافة الديمقراطية الاسرائيلية) مجلة السياسة الدولية- القاهرة العدد ٨٧- ص ٩٦
- ٦٦- ابو سمرة، يوسف ١٩٨٧ (العنف الاستيطاني وآثاره النفسية والاجتماعية والثقافية في الارض المحتلة) مجلة السياسة الدولية - القاهرة العدد ٩٠ ص ٣٣.
- ٦٧- الاسطل، عواد- ١٩٨٦ (سياسة التحطيم النفسي الاسرائيلي في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين) مجلة شؤون فلسطينية العدد ١٦٠- ١٦١ ص ٥٣ - ٥٤
- ٦٨- خلف، يزيد. ١٩٨٥ (العنف الثوري) مجلة شؤون فلسطينية، العدد ١٥٠- ١٥١ ص ٦٤.
- ٦٩- مجلة اليوم السابع/ ٢٥ كانون ثاني (يناير) ١٩٨٨.

70. Herberle, Rudolf 1950 "Social Movements" Appleton Century- Crofts, Inc., New York P. 95.

- ٧١- حوراني ، فيصل ١٩٨٤ (مجلس الاغلبية والطريق الجديد) مجلة شؤون فلسطينية العدد ١٤٠- ١٤١ ص ١٥.
- ٧٢- مجلة اليوم السابع ٢٨/ آذار ١٩٨٨
- ٧٣- سرحان ، جاسم ١٩٧٣ (التربية الثورية الفلسطينية) مجلة شؤون فلسطينية العدد ٢٥ ص ١٠٥.
- ٧٤- نكلا، ليل ١٩٧١ (البيروقراطية بين مظاهر الحضارة) مجلة عالم الفكر العدد ٣ الكويت ١٣٦- ١٣٧ و ١٤٨.

75. Michels, 1969 "Bureaucracy and Political Parties" Coser Lewis and Rosenberg B. (eds.) Sociological Theory, The Macmillan Co. London, p. 457.
76. Selznik, 1969 "An Approach to a Theory of Bureaucracy" Coser, Lewis and Rosenberg B. (eds.). Sociological Theory, The Macmillan Co London, P. 461.
77. McKee, James 1969 "Introduction to Sociology" Holt Rinehart and Winston Inc. New York , P.P . 185- 192.
78. Gouldner, Alwin and Gouldner, Helen, 1962. "Modern Sociology" Pupert Hart- Davis, London, P.P. 211 - 212.
79. Zeitlin , Irving 1968 "Ideology and the Development of Sociological Theory" Prentice- Hall Inc., Englewood, P.P. 187- 188

80. Mills, Wright, " How to Become very Rich" (ed.) Modern Sociology" Gouldner, Alvin , The Free Press, New York, P. 214.
81. Kornhouser, William 1968 "Power Elite or Veto Groups" THE McNall Scott (ed.), The Sociological Perspective "Little Brown and Co. Boston, P. 423.
82. Mills, Wright 1958 "The Power Elite" Oxford Univ . Press, New York, P. 11.

٨٢- افانا سيف ١٩٧٦ "اسس الفلسفة الماركسية" ترجمة عبدالرزاق المائي،
منشورات الطريق الجديد- بغداد ص ٢٢٢ / ٢٢٥ / ٢٦٤



الفصل الرابع

استدراك الوجهين

- ١ - استدراك ماكس شيلر
- ٢ - استدراك هرتن كولبي
- ٣ - استدراك كال مانهايم
- ٤ - استدراك كارل بوير

١- استدراك الوجهين:

اعرض تحت هذا الباب ماتم استدراكه من قبل بعض العوارف الاجتاعيين بتوليف وتركيب بين الوجه المثالي والواقعي من اجل تجسيدها والوصول الى معرفة اجتاعية متكاملة او ممثلة لوجهين كانا منفصلين نبدأ بـ:

ج/ ١ ماكس شيلر:

لا يتضمن. تحديد شيلر لعلم الاجتماع المعرفة تاريخ الفكر الاجتاعي عبر مراحل التطورات الاجتاعية ولم يوضح في الان نفسه الحتمية الاجتاعية للفكر الانساني، ولا يمثل كذلك سيطرة ماديات الثقافة الانسانية على معنوياتها، بل يوضح ويعكس علاقة العقل بالاجتماع وماطرحة الاول من نتاج فكري معبرا عن العمليات الاجتاعية وانماط الحياة الثقافية المتأثرة بمكونات البناء الاجتاعي، ويمكن معرفة هذه العلاقة من خلال تحليلها داخليا وخارجيا اذ يتم التوصل الى معرفة الشكل الاول عن طريق الفكر والتحليل السببي، بينما يتم التوصل الى الشكل الثاني بوساطة الدلائل والمؤثرات عن واقع الحياة الاجتاعية، لذلك يتمتع هذا الشكل المعرفي بشعبية واسعة بين رجال الصحافة، بينما يتمتع الاول بشعبية بين المفكرين والفلاسفة.

وعلى الجملة يعبر علم الاجتماع المعرفي عن الظروف الموضوعية المؤثرة في الحياة الاجتاعية ومايتخض عن هذا التأثير من نتاج فكري يصدر عن عقل الانسان المترجم على شكل افكاره واره واستخلاصات وتماثيل تمكس محيطها الاجتاعي من هذا المنطلق لم يؤمن شيلر بمبدأ الحتمية ولا بالسببية الواحدة. اي عدم ارجاع الثقافة الاجتاعية الى منبع واحد، فقد ذهبت معرفة الفكر الماورائية (المتافيزيق) والفكر الطبيعي والمقيدة الميغيلة والعالم عند كنت وزعة اعاقا التقدم ومعقات انتشار المعرفة (ومذهب التصوف) (الايمان بان المعرفة المباشرة بالله او بالحقيقة الروحية يمكن ان تتم للمرء عن طريق التأمل او الرؤيا او النور الباطني وطريقة تخلف عن الادراك الحسي العادي او اصطفاء التفكير المنطقي) ومعرفة المذهب الوضعي والمعرفة العلمية التقنية الحديثة من اجل معرفة كيفية محاولة الانسان الحديث في سيطرته على العالم وعلى الطبيعة وبالوقت ذاته لكي يصل الى الثقافة الجديدة للمعرفة وثقافة الانسان الحديث ووحدة المعرفة الحق في العالم المادي. انها محاولة توليفية بين الثقافة المادية والروحية في عالم مادي يخضع بشكل مباشر للمؤثرات المادية على

حساب المؤثرات المعنوية الامر الذي ادى الى انسحاب الاخير وتغلب الاولى على معرفة وثقافة الانسان بعالمه وبالطبيعة التي يعيش فيها.

وتحت هذا التأثير ميز شيلز بين نوعين من علم الاجتماع، اسمى الاطلى بعلم الاجتماع الثقافي المبني على نظرية العقل والاهداف التوجيهية- المثالية (ساهم في ارسائه الفنان والعالم الموسيقي والفيلسوف) الذين يهدفون تغيير الواقع من الناحية النظرية وليس على صعيد الواقع، وسمى الثاني بعلم الاجتماع الواقعي- العمل المبني على نظرية الدوافع- المحفزات السلوكية التي تهدف التغيير الاجتماعي ايضا انما على صعيد الواقع وليس الخيال او النظري.

ولا كانت الثقافة الاجتماعية تراكمية وانتشارية وتطورية فانها لاتخضع لحدود مجتمع معين بل تشمل المجتمع الانساني بأكمله. فالقدم الطبي او الاداري او التقني لايرتبط او يتقيد بحدود سياسية بلد معين بل كافة انواع البشر والمجتمعات الانسانية وهذا يعني أن الثقافة كل متكامل ومتغير في ذات الوقت.

هذه الحقيقة الواضحة دفعت علماء الاجتماع الاهتمام بثقافة المجتمع وما تتضمن من نماذج مثالية عن كل ماينتجه الانسان من فكر ومعرفة لانها تمثل احد جوانب المعرفة الانسانية وبالوقت ذاته اهتموا بدوافع السلوك اليومي للانسان لانه لايمثل الجانب الثاني للمعرفة الانسانية.

هذا من جانب ومن جانب اخر ارسى شيلز علم اجتماع المعرفة بشكل اساسي على مفهومين هما (حيوية الجماعة) الذي يتضمن ما منحزون من ثقافة اجتماعية في منطقة اللاشعور عند الفرد مثل الاسطورة والاحدوتة وتعاليم دينية وغناء شعبي واعراف اجتماعية وسلوكيات منطوية من قبل الثقافة التي تتضمنها وغالبا ما يكون هذا الجزء الثقافي بطيء التغيير لانه مرتبط بشكل عضوي بحياة الفرد اليومية وبعرقه واورسه ويمثل الجانب الرومانسي لحياة الثقافة وهذا يجعل من ثقافته ان تستوطن في ضميره الاجتماعي ويرتبطا بشكل عضوي بالجماعة التي يتسمي اليها فتصبح حيويته انعكاسا لما يتمتع به من ثقافتها المستكنة في اللاشعور، اي ان ثقافته الاجتماعية تمثل وجوده الاجتماعي.

وهذا السياق تكون الجماعة الاجتماعية المتمتعة بخزين ثقافي من (اساطير واحداثيات ومأثورات شعبية وحكم) تجمل من افرادها حيويين في مشاعرهم وتفكيرهم الثقافي

وبالوقت ذاته يكونوا رومانسيين في نخط شكرهم ، فضلا عن التصافهم ببعضهم بشكل قومي اذ يعمل هذا الارتباط على اتساع الفرد وتفعيل حيويته الذاتية.

اما المفهوم الثاني فهو (روح الجماعة) الذي يتمثل في المستوى الموضوعي في التفكير ويكون موقعه في منطقة الشعور الواعي مثل مفهوم الدولة والقانون والتربية والفلسفة والفن والعلم التي تكون في اغلب الاحيان مدونة في سجلات رسمية وينفذها القادة وصفوة المجتمع. هذان المفهومان يحددان مسار المعرفة للأفراد ، فيكون الاول ذاتي- لاشعوري - غير رسمي - صعب التفسير والتبديل ويكون الثاني موضوعي - شعوري - رسمي يخضع للتغيير الاجتماعي ، يقومان بتنفيذ معرفة الفرد وهذا يعني ان شيلر اوضح في هذا المقام المعرفة الاجتماعية عند الفرد من مطلقين يفعلان فعلها في قاعل واحد وهو الفرد

وعلى الرغم من كل ما قلناه شيلر فأنه يضيف حقيقة مفادها ان معرفة الفرد لا تكون اعتباطية او ان الفرد لا يكسب معرفته بشكل عشوائي بل تخضع لثلاثة مؤثرات رئيسة هي ما يأتي :-

- ١ - الفهم الداخلي : اي استيعاب الفرد لمستلزمات عضويته داخل المجتمع .
- ٢ - امتثال الفرد لاهداف مجتمعه .
- ٣ - خضوع الفرد لما يقدمه البناء الاجتماعي من نوع معرفي يعكس طبيعته وفي ضوء هذه المؤثرات تبرز التبعيات الآتية :-

عدم خضوع معرفة الفرد بشكل تجريبي لثقافة مجتمعه . اي عن طريق الخطأ والصواب بل بالاكساب التلقائي الانسيابي اعني عن طريق التنشئة الاجتماعية للدرجة ان ذاته الانوية لا تكون متعارضة او متعاكسة مع ذاته النحوية التي منحها له مجتمعه ، لذا لا يمكن ان نجد انفصال انا الفرد عن نحن المجتمع بل نجد الاول في رحم الاخيرة (اي وجود الانا داخل النحن) وليس العكس .

وفي هذا السياق ميز شيلر بين نوعين من (النحن) هما الحاكمة والتابعة اذ بنى تمييزه على الاختلاف الطبقي على الرغم من وجوده داخل بناء اجتماعي واحد . فقد وجد الانا الفردية التي تعيش في النحن الحاكمة تختلف عن الانا الفردية التي تعيش في النحن التابعة وقد اوضحها بالشكل الآتي :-

الطبقة الحاكمة

الطبقة التابعة

- | | |
|---|--|
| ١- مولمة بالعودة الى الاحداث الماضية والتأمل فيها. | ١- مولمة بالتأمل المستقبلي للاحداث المرتقبة. |
| ٢- تنظر الى الاحداث في واقعها | ٢- تتربص الاحداث القادمة ولا تفكر في الاحداث الحاصلة او القائمة فعلا |
| ٣- تتمتع بمفاهيم غائبة عن العالم | ٣- تتمتع بمفاهيم مترابطة بشكل آلي ميكانيكي عن العالم. |
| ٤- مثالية في عيشها | ٤- واقعية في عيشها |
| ٥- رومانسية في نظرتها للحياة. | ٥- مادية في نظرتها للحياة. |
| ٦- عقلانية في احكامها ومواقفها. | ٦- تجريبية في احكامها ومواقفها. |
| ٧- مثقفة في تفكيرها. | ٧- تجريبية في احكامها ومواقفها. |
| ٨- ذات نظرة متشائمة للمستقبل ومثاقلة في نظرتها للماضي | ٨- مثاقلة في نظرتها للمستقبل ومتشائمة في نظرتها للماضي. |
| ٩- تبحث عن الوحدة الفكرية والتماثل والتماثل الفكري. | ٩- تبحث عن تناقضات الواقع. |
| ١٠- تربط الفكر بالتراث. | ١٠- تربط الفكر بالمحيط الاجتماعي ^(١) |

اعترأ استدراك شيلر الجمع بين المعرفة المثالية والواقعية معاً في طروحاته المعرفية، فقد استخدم التحليل السببي المتعدد ليصل الى المعرفة، وعندما استخدم الدلائل والمؤشرات لمعرفة الاجتماعي عبرفه عن المعرفة الساذجة، وعندما طرح تخصص علم الاجتماع الثقافي المبني على نظرية العقل في تغيير الواقع من الناحية النظرية، كان عمله هذا مثالاً.

بيد ان حديثه عن (حيوية الجماعة) كان قريباً جداً من المعرفة الواقعية الساذجة وبعيداً عن المعرفة الواقعية الحقة لانها كانت خالية من التشخيص السببي والمظاهرات والمقارنة والتشاكل والنقد والتقوم بل كانت قرية جداً من صور اجتماعية نابعة من اللاشعور الذي تم خزنه فيه بوساطة التنشئة الاجتماعية في حين كانت رؤيته حول مفهوم (روح الجماعة) معبراً عن المعرفة المثالية لانها مثلت الشعور الواعي بظواهر حضارية متمدة ذات المدى الواسع مثل الدولة والقانون والتربية والفن والعلم.

معنى ذلك ان شيرل لم يطرح موضوعا واحدا ، مثل انعكاس الاستدراك المعرفي الموحد بين المثالية والواقعية بل طرح عدة مواضيع تشمل وجهي المعرفة الاجتماعية ، وهذه ليست نقيصة لكن الاستدراك النموذجي هو الذي يُطرح من خلال موضوع واحد او ظاهرة واحدة .

٢ - جارلس هرتن كولي

المعارف الاستدراكي الثاني هو جارلس هرتن كولي (امريكي قديم) اذ اعتبر المعرفة الاجتماعية احد اوجه التطور الفكري عند الانسان لانها تكشف قدرته في توغله وتغلظه في الظاهرة الاجتماعية التي يدرسها وبالوقت ذاته تعكس نظره الفاحصة لكوامن المجتمع والتغيرات المؤثرة عليه .

من هذا المنطلق عد (كولي) الباحث العلمي مصدرا اساسيا للمعرفة الاجتماعية اذ اعتبر المختبر العلمي والتراث العالمي وتاريخ الانسانية بعد قدرات الباحث (او المعارف) اذ حصر قدرات الباحث (المعارف) في حواسه ومشاعره وعقله التي تلدبت واكتسبت الملاحظة الدقيقة للحدث التي تساعده في الوصول الى استخلاصات واستنتاجات عنه لان المعلومات وحدها غير كافية لتكوين المعرفة بل ان تحليلها والتعليق عليها والتنبؤ بمستقبلها هي التي تكون المعرفة الاجتماعية . لذلك فصل كولي بين نوعين من المعرفة هما (المعرفة المجالية) التي تشير الى كل ما يدور حول الانسان من ظواهر ومؤثرات التي يدركها ويحس بها ويستطيع رؤيتها ويسمها ويفكر بها ويفك رموزها . هذه القدرة الاحساسية تسهل عليه الاتصال بالآخرين ومعرفة كيف يصرفون ويفكرون ويتصارعون ويتواشجون .

اما الثانية فأنها نتيج من خلال التفاعل الفكري عبر وسائل الاتصالات البشرية وهي ايضا تمر من خلال احساسات الافراد فتمكنه من اطلاق الاحكام على خواص وصفات شخصياتهم بانها متعاقبة او متصارعة او ذكية او غبية او كريمة او ليثمة او خيثة او قلقة وما شابه . وعد كولي هذه الاحكام تمثل المعرفة الشخصية الاجتماعية .

ولما كانت المعرفة الاجتماعية تعكس الواقع الاجتماعي فأنها لا تتضمن الانغاز الغامضة والاحداث غير المألوفة بل ماهو متكرر وعام وشامل يشترك فيه معظم الافراد في فعله لذلك تمثل التراكم الكمي لا النوعي لما يقوم به الانسان ويتجه من اشياء مادية ومعنوية . فهي اذن معرفة واقعية تترجم على شكل نصوص فكرية مجردة وليس الحس الماورائي (المتافيزيقي) وهذه المعرفة تخضع للقياسات الرياضية والمنطقية .

في حين لا تخضع المعرفة المجالية للقياس الاحصائي والمنطقي لانها تابعة وخاضعة لحواسنا ومشاعرنا التي تستجيب للمؤثرات الذاتية والجملية العصبية بدأ بما تفرع عليه انتظاراتنا وما نلمسه بأبداننا وما نسمعه بأذاننا وما نستجيب اليه من رموز واشارات . تعمل هذه المعرفة على تطوير عقلنا وحواسنا لانها تنشط حيويته فتغذيه بالمعرفة الفنية والمفيدة . فضلا عن ذلك يسمى كولي هذه المعرفة بالمعرفة الداخلية اي كشف كوامن العقل الانساني ووظيفة الجملة العصبية وحواس الانسان عن المجتمع وما يدور فيه من ظواهر ومشكلات بالمعرفة الخارجية اي التي يعيشها ويلاحظها وتعمل على اثاره انتباهه وفكره .

ثم حقيقة اخرى طرحها كولي مفادها سواء كانت المعرفة داخلية ام خارجية مجالية او اجتماعية فانها تتضمن التنبؤ عن مستقبل التصرف والتفكير ، هذه الآلية المعرفية (التنبؤ) لا تعتمد على ذكاء الباحث بقدر ما تعتمد على قوة ودقة ملاحظته للظاهرة او للحدث واستمرارته في التقدير الحلمي لانا (آلية التنبؤ) تتعامل مع خبرة الباحث في الملاحظة واستمرارته في ذلك وليس على ذكائه فحسب .^(٣)

هذا الطرح المعرفي يحدد ويقتن المعرفة ويحصرها بنوع و و تد وهو المعرفة العلمية وليس الاجتماعية فضلا عن حصرها بقدر ونشاط الباحث او العالم وهذا حصرا محدود جدا ومقتصرا على طاقة محدودة لانه انكر اهمية الحدث والظاهرة نفسها وما لها من تقديم معلومات وبيانات عن حالات اجتماعية امر غير وارد في تقديري . هناك حاجة ضرورية ومتكاملة بين قدرة الباحث او العالم ونوع وطبيعة الظاهرة المدروسة اذ هما اللذان يكونان المعرفة الاجتماعية وليس الاكتفاء بقدرة العالم وحواسه فضلا عن ان حواس وتفكير العالم يخضعان لنوازع فردية تجزء المعرفة وتمنع نضجها واكتمالها وأن الاكتفاء بقدرة الباحث لا يوصلنا الى بناء المعرفة بل يقودنا الى تفاعل العالم مع تراث العلم فقط وهذه معرفة جانبية .

ان ما طرحه كولي يشبه زبائنسكي حين اكد على دور المثقف في بناء المعرفة الاجتماعية اذ انه اكنى بالمعرفة الثقافية وترك الاجتماعية ، وأهل ايضا النوايرف من غير المثقفين . ان هذه الطروحات ربطت المعرفة بدور واحد وهو المثقف والباحث ولم تلتفت الى المعرفة الاجتماعية بأساطيرها وحكمها وتراثها وقصصها وعقائدها وبوتوبيتها وما شابه ، ولكن استدراك كولي كان واضحا من حيث توليفه بين المعرفة المجالية والمعرفة الشخصية الاجتماعية .

انطوى استدراك كولي للواقعية والمثالية في المعرفة الاجتماعية عندما بدأ من المعرفة المثالية حين حصر قدرة العارف بحواسه ومشاعره وعقله المتدرب والمكتسب المهارة الفكرية والحسية مارا بالمعرفة الواقعية الساذجة عندما توصلت قدرة العارف الى صياغة استخلاصات واستنتاجات عن الحدث (وقد سمي ذلك بالمعرفة المجالية) لكي يصل الى المعرفة الحقة التي تزعمه لاطلاقي حكمه وتقويمه وتقدمه للحدث .

ان استدراك كولي هذا كان اوضح صورة ومضمونا من استدراك شيلر بسبب طرح كولي موضوعا واحدا معبرا عن استدراك وجهي المعرفة الاجتماعية وهذا النوع من الطرح انفق عند شيلر.

٣- استدراك كارل مانتهايم:

يعتمد علم اجتماع المعرفة- عند مانتهايم- على التمييز بين منهجين مستثنين على التحليل الاجتماعي، موصلين الى الانتاج العقلي: لما منهج التحليل الداخلي ومنهج التفسير الخارجي: يعتمد الاول على الوعي العقلي الذي يساعد على فهم الانتاج العقلي لكنه لا يصل الى مرحلة التفسير ويعتمد الثاني على ظاهرية الانتاج العقلي لكي يصل الى قوة العقل الواقعية ليحدد درجة الحتمية ويضعها على سلم الانتاج العقلي. لكن تعامل مانتهايم مع المنهجين لم يكن بنفس الدرجة بل ركز على منهج التفسير الخارجي اكثر من الداخلي لاعتماده بأن العارفة اذا اراد فهم الواقع عليه ان يدرس ظاهرة لكي يصل الى جوهره وليس العكس، اذ انه يرى الانسان لا يقف خلف الظاهرة لانها حقيقة مستمرة في الوجود ولا حدود لها ولكونها ملتصقة بدمومة الحياة الاجتماعية وبذا على العارف ان يبدأ نشاطه الفكري بالظاهر لكي يصل الى الباطن. هذا المتعلق المعرفي اكد عليه (دلتاي) عندما قال (لا يمكن فهم العالم الا من خارجه من اجل فهم البناء الذاتي للعقل. ولكي يفهم مانتهايم العمليات الاجتماعية وتفاعلات الجماعات وصراعاتها ونزاعاتها وتمسكها باهدافها يذهب لدراسة المحيط الاجتماعي الذي تعيش فيه كافة الحالات التي يريد دراستها. ^(٣)

هذا الاستدراك بين دراسة الظاهر للوصول الى الباطن سواء كان للنشاط العقلي او الفعل الاجتماعي او البناء العقلي للانسان يعتمد على الالمام بما يحيط الشيء ذاته. اقول ان مانتهايم لم يستخدم الدلالات او ، المؤشرات لكي يفهم الواقع الاجتماعي بل يدرس كل ما يحيط بالواقع لكي يصل اليه بشكل مباشر وبذا يكون اهتمامه بالفعل العقلي ومناشطه قائما على الحتمية الخارجية وقوتها في التأثير على عناصر مكونات الحتمية

الداخلية. بيد ان مانهام لم يوضح لنا هل هناك تأثيرات لعناصر مكونات الحتمية الباطنية على الخارجية او هل يحصل نزاع بينها او رفض الدخول للخارج ؟ لانه من المحتمل ان تحصل بعض الصراعات بينها او عدم امتثال القوى الداخلية للخارجية. هذا مجرد سنخ نظرحه في هذا المقام.

فضلا عما تقدم فإن مانهام اهتم بالفكر المحافظ الذي ساد المجتمع الاوربي بعد الثورة الفرنسية الذي كان يخدم مصالح وطموحات الجماعة الاجتماعية المداخلة عن الرأسمالية والانظمة الصناعية المتقدمة والمجتمع البرجوازي الامر الذي ادى الى احداث طبقات اجتماعية متباينة ومتصارعة ، فوجد ان الفكر المحافظ يدعم العلاقات الاجتماعية القزاية والصدافية الرصينة التي كانت سائدة في المجتمع الاوربي ابان القرون الوسطى ممثلة بمجتمعها عمليا يتمتع ببناء عضوي يدافع عن مصالحه الخاصة ومتعارضا مع مجاء به كارل ماركس. وتحت هذا التضاد الطبقي ظهرت طبقات جديدة ليس لها جنسور في ماضي المجتمع الاوربي وليس لها مكان في الحاضر بل طفيلية تعيش على الاحداث الطارئة مستفيدة من تناقضات المجتمع منتزة الفرص لكي تستغل المجتمع لخدمة مصالحها الذاتية . ثم وجد ان المحافظين ملتزمين ومتمسكين بماضيم السحيق لكنهم يفقدون الرؤية المستقبلية.

اما منهج مانهام في دراسته للمعرفة الاجتماعية فإنه يستخدم المنهج التطوري الازنقائي الذي يدرس العناصر الثقافية ، لكي يصل الى صياغة قانون التغيير الذي يتحكم بصيرورة التغيير. والمنهج الثاني هو العضوي الاقني الذي يدرس الوظيفة الاساسية بين عناصر الثقافة الاجتماعية من اجل ان يصل الى غايات الثقافة دون استخدام رموزها ومعانيها. ومن هنا وجه النقاد سهام نقدهم لمفاهيمه لانه اهل دراسة التفاعلات الداخلية للاحداث الاجتماعية .^(٤)

انطوى استدراك مانهام مبتدعا من المعرفة المثالية حين تكلم عن الوعي العقلي الذي يساعد العارف في استقراء المعرفة الواقعية الساذجة عندما يدرس ظاهرة الحدث ومايلف حوله من مؤثرات ودلالات لكي يصل الى جوهره من اجل صياغة قانون التغيير الذي يتحكم بصيرورة التغيير وهنا يرجع مانهام مرة ثانية الى المعرفة المثالية ولم يستطع الذهاب الى المعرفة الواقعية الحققة . اقول إنه لم يستطع نقد او تقويم او تشخيص اسباب الحدث كما فعل شيلر وكولي الامر الذي جعل استدراكه ناقصا .

اوضح كارل بوير في كتابه المجتمع المقترح واعدائه (ان المعرفة الاجتماعية لا تتبلور من الفراغ بل من خلال البيئة والظروف الاجتماعية وأن مؤثراتها لا تخضع للملاحظة لأنها انغمرت وعاشت في ذوات الافراد ومن ثم خرجت على شكل سلوك وتنطق. فالملاحظ اذن هو سلوك مترجم للمؤثرات البيئية - الاجتماعية على ذوات الافراد. تبدوا لنا وكأنها حقائق ذاتية او حقائق اجتماعية لها صفة منطقية وحتى التطور التاريخي لا يتبلور مرة واحدة ولا بشكل واحد لروح الامة الذي يتبع عدة اشكال وعدة عقائد متضادة تعيش داخل الامة الواحدة والحالة ذاتها مع الطبقات الاجتماعية اذ تتبلور عدة طبقات داخل المجتمع الواحد نتيجة التطور التاريخي لما فلا توجد طبقة واحدة داخل المجتمع ولا توجد روحا واحدة داخل المجتمع بل هناك اكثر من واحدة وأن القول بوجود طبقة واحدة وروح واحدة فأن هذا ضرب من ضروب التفضيل والخداع ولان الباحث غالبا ما ينحاز لانه غير موضوعي لكن النقد العلمي افضل اداة في فصل الجانب الموضوعي عن الثاني في عمل الباحث وعزل الشوائب وكشف التعصب والتحيز الذاتي الذي يقدم خدمة مضافة لعمل الباحث العلمي ولا يقرضه او يجرحه.

وامام هذا التميز والتعصب الذي يقوم علم اجتماع المعرفة باستخدام آلية النقد للحد من التمييز المسبق والتعصب في الرأي والتحليل لكي يتي وشرح ماهو ذاتي ليحصل على ماهو موضوعي فانه يكون علم اجتماع المعرفة علما اصلاحيا وعلاجيا للعلوم الاجتماعية لانه يبحث في المعرفة الحقة التي لا تتوفر الا عند المفكر المتحرر من العقائد المترسخة في لاشعوره وبعيدا عن مؤثرات انظمة مجتمعه. (٥) يعني استلراك بوير البدء من المعرفة الواقعية الساذجة عندما قال : (ان المعرفة الاجتماعية تتبلور من خلال البيئة الاجتماعية وأن مؤثراتها لا تخضع للملاحظة لأنها انغمرت وعاشت في ذوات الافراد ومن ثم خرجت على شكل سلوك وهذا يعني ان صور الفرد عن الاشياء تكون مطابقة لها (وهذه معرفة ساذجة) خالية من التحليل والنقد والمضاهات والنشاكل. اذ تبدوا له وكأنها حقائق لا يمكن الطعن فيها ومن ثم ذهب (بوير) الى المعرفة الواقعية الحقة عندما وضع ثقته المطلقة بنقد الناقد للانتاج المعرفي الذي يطرحه المعارف وهذا لم يطرحه كل من شيلر وكولي ومانهايم بهذا الوضوح والثقة.

ان استدراك بوير كان بين شطري المعرفة الواقعية (الساذجة والحقة) فقط ولم يكن بين وجهي المعرفة الاجتماعية (المثالية والواقعية) مثلما فعل مانهام وكولي وشيلر الامر الذي جعل استدراكه ناقصا نوعا ، لكنه ابدع في استدراكه للمعرفة الواقعية وبخاصة عندما نقض المثالية بشكل مباشر ليدعم الواقعية حين قال :

(لا توجد طبقة اجتماعية واحدة داخل المجتمع ولا توجد روحا واحدة للامة واذا ، قبل ذلك فإنه ضرب من ضرب التضييل والمزاح وهذا القول ينسف مجامع به اليوتوبيا والايديولوجيا في المعرفة المثالية التي عكست موقفه الموحد بين المعرفة الواقعية الساذجة والحقة . اي انه واقعي صرف وقد ادرجت عمله المعرفي تحت باب الاستدراك لانه اوضح الساذجة والحقة معا بشكل سليم ورسين وهذا يعد استدراكا ايضا .

اذا اردنا ان نقارن بين طروحات الاستدراكيين فأنا نجد تباين طرح كولي مع مانهام اذ رأى الاول (كولي) ان العارفة يبلور المعرفة الاجتماعية بواسطة تحليله وتفسيره وتعليقه وتنوؤه وليس من خلال حواسه ومشاعره وعقله وليس ايضا من خلال المؤثرات والظروف المحيطة به . وأن الوساطة الاولى لاتحصل (تحليل وتفسير وتعليق وتنسيق) الا من خلال تأثيره الظروف والمؤثرات على حواس ومشاعر وعقل العارف .

بينما رأى مانهام ان العارفة يبلور المعرفة الاجتماعية من خلال دراسة الحتمية الخارجية للظاهرة الاجتماعية لكي يصل الى جوهرها بوساطة وعيه العقلي وكذلك عن طريق ملاحظته للاطار الخارجي لها .

بيد ان بوير شكك في محايدة وموضوعية ادراكات ومشاعر وعقل العارفة عندما يبلور المعرفة الاجتماعية اذ انه عد مشاعر وأحاسيس وعقل العارفة مؤثر عليها من قبل ظروفه الاجتماعية التي بدورها تنعكس على بلورته للمعرفة الاجتماعية التي تظهر منحازة لبيئة العارفة فلا تظهر بشكل فكري مجرد او بموضوعية محايدة وبذا لا توجد هناك حقائق مجردة بل حقائق ذاتية حسب رؤية بوير .

في حين بنى شيلر معرفته الاجتماعية من خلال تأثيرات الحياة الاجتماعية على عقل العارفة الذي بدوره يقوم بتحليل مؤشرات ودلائل هذه الحياة ويترجمها على شكل اراء ومستخلصات حسب دقة وقوة ادراكه وفكره وهذا الطرح يشبه الى حد كبير طرح شيلر لكنه يعتمد عن طرح كل من مانهام وكولي . لان شيلر يعترف بتأثر الانسان في الوقت

الحاضر بالمؤثرات المادية أكثر من المعنوية بسبب طغيان القيم المادية على المعنوية ، وهذا تكون المعرفة الاجتماعية عند العارفة عاكسة هذه الصورة الحية . فهو اذن - في تقديرى - غير منحاز لاي جانب بل عاكسا الصورة الواقعية كما يراها وليس كما يريد ان تكون عليه وهذه موضوعية من العارفة وقد اختلف مع رؤية بور عندما شكك في موضوعية العارف اذ غده غير قادر على التخلص من تأثيره الوجداني بمجتمعه وعد الناقد قادرا على ان ينقي ويرشح المعرفة الاجتماعية من الشوائب الذاتية عن طريق نقده وتقويمه لنتاج المعارف وهنا استطاع القول الم يكن الناقد من نفس مجتمع العارفة وهو ايضا غير قادر على التخلص من المؤثرات الاجتماعية التي يعيش تحت ضغوطها؟ . اذ ان العارفة والناقد يعيشان في بيئة واحدة وفي مجتمع واحد وما يخضع له الناقد يخضع له العارفة ايضا . لكن استطاع القول بأن تحليل وتفسير العارفة اذا انحاز عن تصوير وتفسير الواقع الاجتماعي آنذاك استطاع القول بأنه منحاز وغير موضوعي . لكن اذا صور الواقع الاجتماعي كما هو بسلبياته وإيجابياته وليس بشكل مثالي فأن ذلك العمل يمثل الموضوعية المطلوبة من العارفة .

مراجع الفصل

1. Becker, Howard and Dahlke, Otto 1973, " Max Scheler's Sociology of Knowledge " Remmling Gunter (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, p.p. 202 — 210.
2. Cooley, Charles H., 1968 " The Roots of Social Knowledge " McNall Scott (ed.) The Sociological Perspective " Little Brown and Co. Boston, p.p. 5—8.
3. Remmling, Gunter 1973, " The Sociology of Karl Manheim " Remmling Gunter (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, p.p. 48—53.
4. Ibid, p.p. 26—42.
5. Poper, Karel, 1957 "The Open Society and Its Ideology", Routledge and Kegan Ltd., London, p. 212.



الفصل الخامس

العمارة المصرفية

تطوي العارة المعرفة الاجتماعية على عدة انساق خيالية وفكرية ، وأعني بالنسق المعرفي هنا سبل علاقة الفرد بالعالم الذي يعيش فيه متضمنا مستويات ادراكاته وتفكيره التي تخضع للحدس او الملاحظة والمثارة بطبيعة البناء الاجتماعي والثقافة الاجتماعية معا .
تتكون العارة المعرفة من الانساق الآتية :-
١ - نسق المعرفة الاسطورية .

٢ - نسق المعرفة السحرية .

٣ - نسق المعرفة الدينية .

٤ - نسق المعرفة العلمية .

١ - نسق المعرفة الاسطورية :

يعني هذا النسق التصورات الخارقة التي استطاع الانسان البدائي رسمها عن ظواهر الحياة وإبقاعات النظام الكوني على شكل رموز وكانت هذه بداية معرفته الاجتماعية . وفي هذا المقام اطرح بعض مجاء به العوارف من اجتهادات وتحليلات عن الاسطورة . فقد وضع هوميروس (الذي مات في اوائل القرن الرابع قبل الميلاد) قصة خيالية في صورة رحلة فلسفية تعرف بأسم التاريخ المقدس حاول فيها ان يثبت ان كل الاساطير القديمة عبارة عن احداث تاريخية حقيقية وأوضح فيها ان الالهة لم تكن في الاصل سوى كائنات ، انسانية اثبت امتيازها فما كان من الناس الا ان عجلوها بعد موتها .

ثم قال ماكس مولر (الذي عاش في منتصف القرن التاسع عشر) بأن الاسطورة نشأت نتيجة قصور في اللغة بما ادى الى ان يكون للنشئ الواحد اسماء متعددة وكما ان الاسم الواحد كثيرا ما يطلق على اشياء مختلفة وكان من نتيجة هذا التصور ان خلط الناس بين الاسماء ومالوا الى الاكتفاء بأن الالهة المتعددة ليست الا تصورات مختلفة لاله واحد وجنحوا كذلك الى تصور الالهة الواحدة على هيئات متعددة ثم ان استعمال المقاطع الاخيرة الدالة على الجنس تذكيرا او تأنيثا لتشخيص الالهة .

بيد ان اندرولانج اكد على ان الاساطير لم تنشأ عن قصور في اللغة لانها نشأت عن تشخيص العناصر الكونية وهو يرى ان الترويج الى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر التي تسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر .

بينما يجد برونسلاف مالتينفيسكي ان الاسطورة ماهي سوى احياء قصصنا لواقع نظري يروي استجابة لتزعاجات دينية عميقة وميول اخلاقية وإرتباطات اجتماعية لتحقيق حاجات عملية. انها ميثاق عملي للعقيدة البدائية والحكمة الاخلاقية^(١).

ويرى بعض الاخران الاساطير تمثل اعظم منجزات الروح الانسانية وهو الخلق الملهم لعقول شاعرية خيالية موهوبة سليمة لم يفسدها القبح العلمي ولا العقلية التحليلية. لذلك كانت مفتوحة وعرضة لتأملات كونية عميقة احتجبت عن الانسان المفكر الحديث بحكم حدوده المقيدة ومنطقة الجأء الذي لاروح فيه على ان هناك من الباحثين المحدثين من ينظرون الى الاساطير كأنها روايات خرافية وهمية ذات منزلة فكرية وروحية فضيلة اي انها نتاج صياني لخيال مهوش نزق.

ويرى غيرهم ان الاسطورة ترتبط بالمتناسك والشعائر وأن الاسطورة لم تتردد على ان تكون- كما لو كانت- متناسك متلوقة بجانب هؤلاء ، نجد بعضا من علماء النفس يرى ان الاساطير القديمة ذخائر من دوافع ذات طابع اولي بدائي تكشف العقل الباطن الجماعي للانسان.

ومن ناحية اخرى فهناك من النحاة وقهاء اللغة من اقتنع بأن الاسطورة (مرض في اللغة) وانها نتاج محاولات الانسان العقيمة السخيفة الضالة للتعبير عما لو يمكن التعبير عنه ، ووضع مايمكن التعبير عنه في الفاظ وقد نعيش الممارسة بعد اندثار المعتقد الذي انشأها وقد يستمر الطقس او الممارسة بفضل روح السبب او الغرض الاصلي لهذا الطقس او تلك الممارسة وكثيرا مايتحرق سبب جديد وتبرير لهذه الممارسة.

وفي مجال دراسة فكر وممارسات المجتمعات البدائية يحتاج الباحث الى رؤية اكثر شمولية لفهم اساطير وطقوس ومتناسك هذه المجتمعات فأشكال الممارسات الطقوسية هي تعطينا التصور الملموس والتجسيد المادي للرؤية التأملية الشاعرة لدى الانسان البدائي في ادراك وجوده والوجود المحيط به وابداعاته في تخيل اشكال القوى التي تحيط به.

فالانسان البدائي يرى وجوده حقيقة واقعة ليست موضع شك او مجال تساؤل فلسفي كما ان عالم المجردات ليس منفصل عن عالم المحسوسات. فالرموز والطقوس هي (تشيء) وتجسيد لهذه المجردات كما انها ايضا عملية تحقيق وجودي لهذه المجردات كما ان المجردات هي تصور خيالي لما هو ممكن حدوثه بالفعل. فالمعتقدات الروحية وثيقة التداخل وتكون مهمة عالم الانسان هي الكشف عن العلاقة القائمة بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي ويرى

ليني شتراوس ان الاساطير والحكايات المجارية في الحياة هي المدخل المباشر لفهم معقول للعناصر غير المفهومة في بعض اشكال الابداع الشعبي والرموز التشكيلية لدى بعض المجتمعات فالاساطير والحكايات هي التي تقودنا لفهم هذه الرموز وتفسيرها. (٧)

اخيرا تزوي الاسطورة تاريخا مقدسا وتسرّد حدثا وقع في عصور محصنة في القدم عصور خرافية تستوعب بداية الخليفة . او بعبارة اخرى تحكي الاسطورة بوساطة اعمال كائنات خارقة كيف برزت الى الوجود حقيقة واقعة قد تكون كل الحقيقة او كل الواقع مثل الكون او العالم وقد تكون جانبا من الحقيقة مثل جزيرة من الجزر او فصيلة من النبت او ضرب من السلوك الانساني او منظمة اجتماعية والاسطورة بهذا المعنى قصة (وجود ما) فهي تزوي كيف نشأ هذا الشيء او ذاك وهي تربط الواقع بأوليائه ويكون ابطلها كائنات خارقة ويرفون بما حققوا في عصور التكوين. (٨)

فصارى القول تدور الاسطورة حول التعبير عن الاله وكيفية عبادتها بغفوة فطرية تأخذ بأسلوب التضديس والتجسم (خوفا او جهلا) واقتصد بالغفوة الفطرية اسلوب التفكير الموهوب الذي يسوده الشاعرية الخلاقة ممثلة العقل الباطن الجمعي البدائي بسبب حرصها على مصيرها في الحياة . لذلك فأنها لا تمثل القصص الخرافية الرومية او الترهات الفكرية . فضلا عن كونها تمكس علاقة الانسان بالكون وبالطبيعة صيغت (هذه العلاقة) بأسلوب مقدس اوضحت مستوى تفكيره فيها يخص سر وجوده ، متضمنة رموزا خيالية خارقة . ومن هناك أتى خيال الخوارق في الممرقة الاجتماعية الذي عد اول مرحلة من مراحل الممرقة عند الانسان . فالاسطورة اذن وسيلة معرفية اولية طرحها الانسان على شكل رموز خيالية خارقة تحمل صفة القدسية اعتمدها لكي يعرف كوامن وغوامض الحياة الكونية .

٢- نسق الممرقة السحرية :

يتجه نسق الممرقة السحرية نحو العوالم الطوية والافلاك والكواكب والشياطين اختلا بأسلوب التعظيم والخضوع والتذليل المقدس هذه الاخير كشفت اسرار الظواهر الطبيعية منطلقا من الخرافات (المشائمة والمتفاعلة) واللعن والتبارك والترنيم . في هذا الخصوص قال جيمس فريزر (ان البدائي لا يهتم بتحليل العملية العقلية التي تعتمد عليها تجاربه في السحرومولايشغل البتة بالمبادئ المجردة التي تدفعه الى العمل فهو يفكر على النحو الذي ينهم به طعامه وفي كلتا الحالتين يجهل كل الجهل الطرق المجرهية التي تستخدم في كل

من عملية التفكير والمفهم سواء اكانت هذه الطريقة عقلية ام عضوية فإن هذا لا يحول دون الامر الاتي وهو ان هذا التحليل لوقام على اساس سليم لكان كل سحر طبيعي يعتمد على مبادئ عقلية وهذا هو السبب في أن كثيرا من علماء الانسان يعدون السحر نتيجة (المجهود العقلي) وأنه محاولة انسانية اولى يراد بها فهم الظواهر الطبيعية مثلا وقد عدوه في اكثر الاحيان تبعا لفرز نتيجة لعملية ترابط المعاني التي تتم في تفكير البدائي بطريقة - فطرية - فليس المبدأ الكبيران اللذان يعتمد عليهما التفكير المنطقي لدى الساحر الا تطبيقين مختلفين وقاسدين لعملية (ترابط المعاني) ويعتمد السحر بالتأثير في الشئيه على ترابط المعاني القائم على قانون الاتزان.⁽⁴⁾

اما ابن خلدون فقد قال (الساحر هو الذي يعتمد الى القوى التخيلة فيتعرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها انواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم يتزل الى الحس من الرأيتين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك كما يحكي عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة . هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شان القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بانواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذليل فهي لذلك وجهة الى غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا.⁽⁵⁾

لما نشأت قوى التعليل والاستدلال والاستنتاج عند الانسان الاول صار يود ان يفهم اسباب ظواهر الطبيعة التي حوله مما يدعشه ويعجبه ويحاول ان يجد لكل علة سببا وكلما اعنت فكرة قويت فيه قوة التعليل فكان يعزل الامور حسبما يترأى له وكان يصل في تعليله عن كثير من الحقائق لجهله دخائل الاشياء التي لم تتغلغل اليها حواسه ولم يجمع بعد من الاختبارات مايكفي لاستخراج الحقائق ولذلك يجمع بين مختلف تعليقاته الفائدة من الاوهام والخرافات التي كانت مقدمة لعقائده الدينية . وربما كان ايسر هذه الاوهام والخرافات محاولة العلم بالغيب او الحكم على المستقبل . ومن الخرافة تنشأ محاولة السيطرة على الطبيعة وهي بدء السحر والمراقة . ثم ان التماذي في هذا النوع يؤول الى محاولة السيطرة على الالة وبالاخرى على الروح الشريرة واخضاعها كسيطرة السحر والعراوين على الجن واستخدامهم أو نحو ذلك . والخرافة شائعة عند جميع القبائل البدائية حتى الشعوب التي لما نصيب من التمدن وشيوعها مهد السبيل للمراقة والسحر والشعوذة حتى كان لهذا

شأن عظيم في تطور الجماعات البشرية في القبائل البدائية يطلب ان يكون الساحر كاهنا
وطيبيا ولايمد ان يكون زعيما ايضا .

جميع هذه الخرافات والاورام تدل على ان ذويها يتصورون وجود قوات غير منظورة
وارواحا وراء الاشباح التي يرونها او يحسون بها بأي حاسة فلا يدع اذاً ان تأول الى تأليه
هذه الاشياء والارواح او القوات فكل ما في الطبيعة حول الانسان يثير دهشته ويدعوه
للعجب . فالتبته التي تنمو من ذاتها يوما بعد اخر تدل على ان هناك قوة فيها تعمل هذا
العمل والشمس التي تثير المسكونة كل يوم وتظهر صباحا من الشرق وتغرب من الغرب
تدل على ان فيها قوة والطياف الذي يزور النائم في الحلم يدل على وجود روح له تنفصل عن
الجسد وتطوف . كل هذه الظواهر تثير تعجب الانسان وتحملة على اعتبار هذه القوات
(جمع القوى) وحسان حسابها .^(٦) السحر في جوهره عبارة عن الفن الذي يقصد به
مهادنة الجن والشياطين وطلب عونهم على اداء الاعمال العجيبة الخارقة للطبيعة او محاربة
هؤلاء الجن وأفساد مقاموا به من اعمال خبيثة ترسي الى افساد النظام الطبيعي الذي
تسير عليه الحياة في هذه الدنيا . السحر بالمعنى الضيق هو الفتنة او الخيال المحض ويطلق
على ذلك في كثير من الاحيان (التخيل).

وهناك حالة تظهر في المجتمع الحديث وهو ان الانسان الحديث وان كان قد بلغ هذا
الشأن الكبير من العلم والحضارة الا انه لا يزال يحس شوقا الى المجهول الخفي ويسمى الى
طلب العون منه كلما حز به الامر وضائق امامه سبيل العيش على ان بعض الناس تكون
المعاطفة الدينية قد تأصلت في نفسه وقويت على غيرها من العواطف الاخرى الدفينة
فيلجأ في وقت الشدة الى هذه القوى العليا التي تسميها ويعمل على استرضائها بالصلوات
والابتهالات وغير ذلك من الطقوس والشعائر الدينية عليه يجد عن طريقها الفرج بعد
الشدة والراحة بعد العناء^(٧)

فصارى الحديث عن نسق المعرفة السحرية انه لايعتمد على مبادئ عقلية او منطقية
بل على ترابط معاني الظواهر الطبيعية بشكل فطري وعفوي ومضاهاة اقترانية فيما بينها .
المعروفة في هذا النسق يكون الساحر وثنائي للمعرفة السحرية يكونوا افراد المجتمع الراؤون
الذين يؤمنون بمعرفة المعارقة السحرية وينضمون لتأثيراته الرمزية والاشارةية والحركية
المجسمة والمضخمه لكي يضفي على معرفته حالة طقسية من اجل اخافة الرائين الذين
يؤمنون معرفة اسرار الظواهر الطبيعية .

لقد ظهرت هذه المعرفة عندما بدأ الإنسان البدائي يحلل ويستدل ويستنتج اسباب حدوث الظواهر الطبيعية لكي يرضي دهنه ويحجب على تعجباته حول ما يدور في الكون معتقدا الوصول الى معرفة مستقبل حياته الامر الذي دفعه الى حياكة نسج خيالي مائة التخييل الاقتراني .

واذا اردنا ان نقارن بين النسق السحري مع الاساطير فالتماثل تشابه بينهما من حيث التخييل والتقدس والاعتماد على الخرافات المشائمة والمتفائلة ومعرفة اسرار الظواهر الطبيعية وتمثيلها لخيال الخوارق في المعرفة الاجتماعية لكنها يختلفان من حيث كون الاخير (الاسطوري) يعبر عن معرفة الاله وكيفية عبادتها بينما يعبر الثاني عن معرفة الافلاك والكواكب والسياطين معلنا عن العقل الباطن الجمعي في حين لا يمثل ذلك النسق السحري لان المعرفة السحرية تتركز عند العارفة وهو الساحر الذي يمثل فنه في مهادة الجن والسياطين وطلب عونهم على اداء الاعمال العجيبة والخارقة.

٣- نسق المعرفة الدينية:

يستهدف هذا النسق معرفة اسرار الكون الامر الذي دفعه لحث الناس على التدين لكي يداخروا عن انفسهم من الضرر ويطلب الخير لهم وذلك لمعجزهم عن معرفة مجاهيل الكون وأيماناً منهم بوجود قوى اقوى منهم ولما صلة وثيقة بهم.

واذا ذهبنا الى المجتمعات البدائية في اديانها على سلاسلها نجدتها قسمت الاشياء الى مجموعتين: مجموعة حرمتها وأخرى اهلها. والحرام مالا يجوز مسه او التقرب منه او اكله. ويعتقد بأنه اذا خالف هذا التحريم يعاقب عليه عقاباً غيبياً اذا درستنا الاديان المتكاملة لدى الاقوام القديمة والحالية على اختلاف اوضاعها واحكامها نرى ان للدين اوامره ونواهي يمنع بعضها افعالاً معينة ويأمر بعضها الاخر بالقيام باعمال اخرى ومن بمن النظر في هذه الاوامر والنواهي يرى ان كثيراً منها جاء في مصالحة البشر اما الاديان السابوية فواضح ان نواهيها لخير البشر وتنفع على كثير منها.^(٨)

ولم يذكر التاريخ اناسا عاشوا من دون ان يتدينوا بدين ومن دون ان يتقادوا الى رسوم وطقوس. لذلك نرى ان الفكرة الدينية منتشرة بين جميع الاقوام القديمة. فالسومريون عبادوا (أنو انليل) وعبد البابليون (بعل وعشتار) والاشوريون (آشور) وعبد المصريون (رع ولوزيروس) والفينيقيون (دونيس وعشتروت) واليونان (زفس) والرومان (هوييتار) والفرس

(اموريزدا) والموند (برمه) والصينيون (تشانج وشانج في) البريون في امريكا الجنوبية (كمتكوياك) والمكسيكيون (نشلي بوشلي)^(٩)

ان ديانة كل مجتمع كانت في البدء مجموعة مبادئ غيبية منبثقة من عادات اجتماعية مارسها افراد ذلك المجتمع اجيالا طويلة. فالشعور بالخير والشر والواجب نحو الآخرين الذي كان قد رسخ في ضمائر الناس بشكل جعلهم يعانون مرغمين خلق فيما بعد فكرة وجود خالق عادل يعاقب على الجرائم ويكافئ على الحسنات والفضائل. وفكرة وجود الخالق العادل جعلت من السهولة تلقين الافراد المبادئ التي قامت عليها. ومع الوقت تشعبت هذه الفكرة وصار الخالق لا يعاقب على الجرائم ويكافئ على الفضائل فحسب بل صار مرجحا لتفسير كل شيء غامض في الكون لم تصل اليه مدارك الانسان. فهو سبب كل مظهر من مظاهر الطبيعة لم يدرك كنهه.^(١٠)

تعريف الدين:

يرى هربرت سبنسر الدين بأنه يمثل (الاعتقاد بوجود كائن لا يدركه العقل وموجود في كل مكان. ويرى ماكس مولر الدين يعني السعي الى الادراك، ما لا يدركه الادراك والتعبير عما لا سبيل للتعبير عنه والجنوح الى اللامتناهي بينما يطلق ناثان سوزر بلوم بوجه عام على علاقة البشر بما يتصوره مقدسا ويقوى البشرية التي يؤمن بها لانه يشعر بأنه خاضع لها. وتظهر هذه العلاقة بأحاسيس خاصة (الرجاء والخوف) وبافكار (معتقدات) وباعمال خاصة (قرايين وطقوس اخرى كالصلاة واداء الاوامر الخلقية). بينما وضع موريس جاستروف ثلاثة قواعد لتعريف الدين هي مايلي:-

١- شعور الناس بوجود قوة او قوى متعددة اعظم منهم شأنًا وغير مسخرة لهم.

٢- اعتقاد الناس بأن لهم صلة بهذه القوى او القوة.

٣- سعي الناس الى ايجاد واسطة لتوثيق هذه الصلة.^(١١)

اصل الاديان:

اختلف العلماء حول اصل الدين في البشرية وهي كمايلي:-

١- العلماء الذين عاشوا بين الاقوام المتوحشة ودرسوا معتقداتها واساطيرها (علماء الانسان) وضعوا النظرية الروحية التي تقرر ان البشر الاول عبد الروح واعتقد ان

لجميع الموجودات روحا. يذكر تيلر في هذا الخصوص (ان النظرية الروحية تتناول عقيدتين كبيرتين وهما جزآن لا ينفصلان الاولى تتعلق بالروح القردة التي تسكن من الاستمرار بعد الموت. اي بعد انحلال الجسد ، والثانية تتعلق بالارواح الاخرى بما في ذلك الالهة العليا وتعتبر الكائنات الروحية ذات تأثير وسيطرة على حوادث الكون المادية وعلى حياة الانسان في هذه الدنيا وهي الآخرة وبما ان الاعتقاد بأن تلك الكائنات تتصل بالناس وأن الاعمال البشرية تسبب انشراحها وغضبها فإن الايمان بوجودها يؤدي بطبيعة الحال عاجلا او اجلا الى استعطافها وعبادتها وهكذا تتضمن عقيدة الروحية في ازدهار تطورها الاعتقاد بالروح والحياة الاخرى فتصبح طوائف ومذاهب من نتائجها العملية اعمال التعبد المختلفة.

٢- العلماء الذين درسوا الاوضاع الاجتماعية للاقوام المتوحشة وحاولوا ان يكشفوا القوة الخفية التي اثرت في تكوين تلك الاوضاع. فقد وضعوا نظرية (الطوطمية) اي ان الجماعات البشرية الاولى جعلت احد الموجودات حيوانا او نباتا او جمادا شعارا مقدسا لها واجتمعت حوله واهتمت به. صاحب هذه النظرية اميل دوركهايم اذ قال ان للطوطمية ثلاثة عناصر مقدمة هي العشيرة والمادة المثلثة للطوطم كالشجر والشمس والشمس المتسمي للعشيرة الممتاز بطوطمه . واقدم هذه العناصر المادة المثلثة للطوطم ويرجع هذه القدسية تشمل الفرد والعشيرة. والطوطم قوة خفية غير مشخصة ولا اسم لها ولا توجد هذه القوة كاملة في اي عنصر ومنها ولكنها تشترك جميعا بتكوينها ومن هنا كانت هذه القوة مستقلة تمام الاستقلال عن الشخصيات التي تجسدت فيها وأصبحت مقدسة ولذلك فهي مستمرة ودائمة كانت موجودة من قبل وستبقى خالدة من بعد لا يلحقها تغيير مما تعاقبت الاجيال والقرن.

٣- العلماء الذين حاولوا ان يتوصلوا الى الدين الاول عن طريق اشتقاق اللغة (الفيلولوجيا) والمقارنة بين اوصاف الالهة قد وضعوا نظرية (الطبيعة) اي ان البشر الاول كان يعبد مظاهر الطبيعة استند واضعوا نظرية الطبيعة في بحثهم عن منشأ الاديان الى اساس يختلف تماما عن الاساس الذي استند اليه واضعوا النظرية الروحية. فقد استندوا الى المحسوس وقالوا ان الجماعات الاولى عبت مظاهر الطبيعة وبذلك بنوا نظريتهم على مادة ترى وتلمس اثارها باليد ويذكر فاكس مولر وهو اول من وضع هذه النظرية ان الدين يستند الى التجربة ويستلهم احكامه ونفوذها منها ويقول (ان الدين بوصفه العنصر المنبثق من شعورنا فإنه لكي يمثل مقامه يبدأ

بتجربة محسوسة تستند الى الحواس) ويؤكد بان الدين لا ينطوي الا على ما كانت الحواس قد احسست به قبلا ومستند في ذلك الى القول المشهور (لا يوجد شيء في العقل من دون ان يكون قبلا في الحواس).^(١٢)

ونجد من المفيد ان نقارن نسق المعرفة السحرية بالدينية اذ يعالج الاول قوى يقدها الناس ويستخدّم خصائص غيبية. فهو اذن يشبه الدين لكنه بالشكل المعكوس اي ان السحر ديناً معكوساً يتجه فيه صاحبه نحو الكائنات الشريرة يستخدمها في اسوأ الاغراض بدلا من ان يتجه الى القوى الخيرة لكي يقدم اليها صلواته وفي هذه النظرة يكون الدين اصلا والسحر فرعاً.

ويقدم مارسيل موسس وهير اربعة نقاط تميز بين السحر والدين وهي ما يأتي :

- ١- يتجه الدين الى قطب القران حين يتجه السحر الى قطب الشر.
- ٢- يتجه الدين نحو عبادة الالهة عبادة اساسها التقوى فيتحرشثا فشيئا من تأثير القوى الغيبية غير الشخصية ولم تعد الطقوس كافية وحدها بل يجب ان يؤديها الانسان بقلب تقي. اما السحر فيحفظ باستخدام الترنيم والمحاكاة والعدوى.
- ٣- يتجه الدين الى القران وإلى الصلاة. اما السحر فيظل مجرد عمليات آلية.
- ٤- يتجه الدين الى لم تشمل المؤمنين حتى في تلك البلاد التي يغلب فيها الطابع الفردي فهو يرفض الغايات الفردية والسعي الاناني وراء السعادة الابدية والامر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالسحر لان الطابع الفردي يغلب عليه شيئا فشيئا كما انه يفقد كل طابع اجتماعي.^(١٣)

تنطوي المعرفة الدينية على عبادة قوة اقوى من قوة الانسان لا يدركها عقله الامر الذي يدفعه الى تقدسها ولها بها فيلتر بمحرماتها ومحللاتها مكونا بذلك معتقداته هذه الاسباب. ذهب الى تقوية صلاته بها من خلال وساطات (كالتقربين والصلاة والرجاء والخوف) تربطه بها. ومع تطور الانسان تطورت معرفته الدينية اذ بدأت بعبادة الارواح مارة بالطوالم والطبيعة وصولا الى التوحيد والاديان السماوية. هذه الخلاصة تمثل حقائق ثابتة عن معرفة الانسان بالدين اوضحت لنا دوافع الانسان الاولى في معرفته الاولى لاسرار الحياة والكون (سواء كان ذلك معبرا عن خوفه او اللامه او تطفله او لاثبات وجوده في الدنيا) بأنه يثبت لنا حيويته في مجال التفكير والادراك لكي يقضي معرفته الدينية.

٤- نسق المعرفة العلمية :

العلم في مفهومه الحديث هو نتاج المجهود المنظم المتصل الذي يبذله الانسان لفهم نفسه وبيئته والسيطرة عليها . والبحث العلمي الاصيل هو وسيلة لتوسيع نطاق هذا الفهم وتعميقه على وجه مقصود . اما الركن الركيز الذي يقوم عليه مفهوم المنهج العلمي في البحث فهو مايلي :- في البحث عن الحقيقة ، في نطاق العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وعلم الاجتماع الى حد بعيد لا يبدأ البحث العلمي بمسلمات مطلقة او نظم فلسفية او آراء يعيشها ولا يعتمد على الاحكام المستنبطة من التأمل في النفس او من ذوي العقول الممتازة الفهم سيطروا بقوة عقولهم وامتيازها على تفكير الناس حقبا طويلة من الدهر ، بل يعتمد المنهج الذي اساسه الملاحظة والتجربة اللتان تخضعان لجميع قيود الضبط المحككة فهو محككة الحقائق التي لا ترتبط ارتباطا مسبقا بنتيجة ما . وأن تقدم المعرفة العلمية لا ينحصر في استنباط وسائل جديدة للبحث او الريادة او الامتحان وحسب بل يتم على وجوه شتى متعددة اخرى ، فقد يكون لكشف جديد واحد او مجموعة من الكشوف المترابطة في الاثر في تقدم المعرفة العلمية كأثر انفتاح باب موصد على عالم محجوب عن الابصار . فكشف الاشعة السينية الذي تم على يد رنتجن وكشف عنصر الراديوم الذي تم على يدي ماري كوري وكشف الكهربي الذي تم على يدي طمسون والتورون على يدي تشادوليك . جميع هذه الكشوف كانت بالتحدو المتسلسل اول الطريق الذي سلكناه الى عصر الطاقة النووية بغيره وشبهه .^(١١)

يحتاج الانسان في كفاحه من اجل الحياة والسيطرة على الطبيعة الى استخدام حواسه وذنه وعضلاته . فحواسه تكشف له الدنيا حوله وذنه يرشده الى ما يجب ان يفعل تجاه البيئة التي يعيش فيها ، وعضلاته هي وسيلة المادية في تنفيذ ما يرشده اليه ذهنه . ولما كانت قوى عضلات الانسان محدودة فقد قدح ذهنه لتسخير قوى الطبيعة في خدمته وكان نجاحه في ذلك خائفا فقد اخترع الآلة البخارية ومولد الكهرباء والمحرك الكهربائي وآلة الاحتراق الداخلي وبهذا اضاف الى قوى عضلاته قوى اخرى تبرزها مرات ومرات وتؤدي له اعمالا اخرى من نوع هذه الاعمال ولكنها تزيد عليها عشرات المرات كما تقوم له بأعمال من انواع جديدة ما كان يستطيع القيام بها بدون هذه الحالات .

في الواقع تعتمد المعرفة العلمية المعاصرة بشكل كبير على آلات الحاسبة الالكترونية التي تساعد ذهن الانسان في حل المشكلات العلمية والرياضية وفي تذكر المعلومات وفي تشخيص الامراض وفي تشخيص مختلف الانواع من الآلات وفي الادارة الآلية للمصانع وفي استخدام الموارد المحدودة بأكثر فائدة وفي الاعمال الاحصائية بادارات الحكومة والاعمال الحسابة بالمصارف والشركات ولكي يتبين الى اي حد تساعد هذه الآلات ذهن الانسان في المجالات المختلفة .

وهناك طريق اخر لاكتساب المعرفة العلمية وهو (الآتوميشن) في الصناعة اي معرفة استعمال الآلات للرقابة والتحكم في الات اخرى العمل التلقائي ، الآتوميشنات شائع للاستعمال في صناعة تكرير البترول التي كانت من اولى الصناعات والصناعات الكيميائية النايلون واللدائن (البلاستيك) والتقطير والطحن وفي الصناعات الهندسية مثل صناعة السيارات .^(١٥)

هناك حقيقة يتميز بها النسق المعرفي العلمي عن باقي انساق المعرفة وهي (الكلفة الباهضة) اذ ان التقدم الفني يكون باهظ النفقات . فالابحاث الواجب اجراؤها والآلات والمعدات للمختبرات طويلة ومعقدة وغالية وتمر عادة من مراحل طويلة في التجارب قبل وضع الوسيلة الجديدة موضع التنفيذ ولعل اهم مايميل للابحاث باهضة التكاليف هو انها بشكل كبير ولكنها عمل من نوع خاص هو العمل الفني المتخصص ذو المعرفة المتميزة ولذلك فأن اجوره تكون عادة مرتفعة جدا وهذا مايميل نفقات البحث عالية .

فضلا عن ذلك المعرفة في العلمية في العصر الحديث فرض ظاهرة اجتماعية مهمة لم تفرزها انساق المعرفة العلمية الاخرى وهي (قيمة الاستهلاك) اذ بات الاستهلاك في المجتمع الحديث قيمة يقاس مركز الفرد الاجتماعي بقدر ما يستهلك من السلع والخدمات وبدي قدرته على التغيير المستمرين هنا نجد ان من خصائص الانفاق في العصر الحديث التغيير المستمر (المودة) دائما في تغيير حتى يشعر الفرد بحاجته المستمرة الى التغيير في استهلاكه مما يؤدي الى الاستهلاك المستمر، ففكرة ثورستين فيلن في الطبقة المتربة تحدثت عن الاستهلاك التضاعري الذي فرضته المعرفة العلمية المتقدمة .

وكما قت بمقارنات الانسان الساففة ، سأقوم بمقارنة العلم والسحر. اذ قيل ان السحر اول العلوم حيث قيل ان كيمياء الشعوذة كانت مصدرا لعلم الكيمياء وأن علم التنجيم كان اصلا لعلم الفلك وأن الطب خرج من نفع الاعشاب وأن علم الحساب نشأ من معرفة القوى الخفية للاعداد. وفي هذا الخصوص يقول جيمس فريزر (عندما يبدو السحر في صورة نقية بسيطة يقوم على اساس الفرض القائل لأن الظواهر الطبيعية يتبع بعضها بعضا باطراد ودون ضرورة الى تدخل عامل شخصي او روحي وهكذا فالفكرة الاساسية التي يعتمد عليها السحري هي نفس الفكرة التي يعتمد عليها العلم الحديث وهي اعتقاد ان الطبيعة تخضع لنظام ثابت لا يتغير. فالساحر يعتقد اعتقادا جازما ان نفس الاسباب ستؤدي دائما الى نفس النتائج دون اي استثناء يدل على كذب القاعدة ، فهو يظن انه متى قام كما ينبغي بأحد الطقوس وارقه بصيغة السحر التي تناسب ادى ذلك قطعاً الى النتيجة المرغوب فيها.

هذا من جانب ومن جانب اخر فإن السحر والعلم يرميان الى هدف واحد بعينه وهو سيطرة الانسان على الطبيعة وحيث اذا اراد السحر ان يتحكم في العالم فلا بد له بطبيعة الامر من ان يكون على صلة به وهكذا ينتهي الى اجراء جميع انواع التجارب ومن ثم يستطيع ان يحصي رداؤه الخفي عددا كبيرا من المعارف الموضوعية ، بينما يصل العالم الى نتائجه عن طريق الاساليب العلمية الموضوعية فهي يقينية على نفس النحو الذي تتصف به باقي المعلومات التي تتصل بالسحر.

هذا على صعيد التشابهات اما على صعيد الاختلافات فهي مايلي :-

١ - يلتزم العلم بروح النقد ولم يولد العلم الا منذ اليوم الذي استعاض فيه الباحثون بمحكم العقل في رأي السلف اما السحر ففقد بالحدود التي رسمتها التقاليد ولا يحق للساحر بحال ما ان يغير الاساليب التي انتقلت اليه منذ الزمن السحيق اذ يؤدي ادنى تعديل يدخله عليها الى تخلف النتيجة وهذا الخلاف الاول بين العلم والسحر خلاف من جهة المنهج.

٢ - للسحر قوانين تنجيه نحو القوى الخفية والعلاقة السببية ليست هنا قانونا طبيعيا بل هي قانون غيبي وعلى العكس من ذلك لا يمكن تقرير القوانين العلمية الا بالملاحظات والتجارب وكل ما لا يمكن التحقق من صدقه يترك جانبا دون تردد. اي الخلاف في المبدأ

٣- للعلم صلة بالبحث النظري بينما السحر وليد الرغبة والانفعال.

٤- يتصف العالم بالمتابعة بينما يعتمد الساحر على الحظ. (١٧)

اخيرا اوضح علاقة العلم بالدين اذ ربما كان الدين من اقدم التقاليد الاجتماعية لان الانسان منذ تمييز عقله عن عقل الحيوان صار يفكر في علل ماحوله من ظواهر الطبيعة ويحاول تحليلها كالمنطق والبرق والرعد والنبات ومرور الشمس من الشرق الى الغرب واختلاف مواعيد ظهور القمر والنجوم الى غير ذلك ولا ريب انه من خلال ذلك يفكر في علة وجوده وكان اذا افكر في مولده من والديه ومولد والديه من اجداده يجد امامه سلسلة لا يعرف لها اولاً، فيعود الى الارض التي يتغذى منها فيجد مثل هذه السلسلة في النبات الذي يتغذى منه وهكذا كلما اوغل في التفكير توغل في استقصاء ما وراء المنظورات التي حوله فكان يرى ان الارض تنبت غلة معاشه ولعلها علة حياته ثم فهم ان الارض لا تنبت بلا مطر فسد فكره الى المطر فألى البرق والرعد والغيوم التي ظنها تحدث المطر، ثم الى الحرارة والبرد لظنه ان لها شأنًا في احداث الغيوم والمطر ثم الشمس ليقينه انها مصدر الحرارة.. وهكذا كان من خلال تفكيره يتفهم شيئاً فشيئاً بعض اسرار الطبيعة ونواميسها ومدايات الكواكب.. الخ. وحيث اكتشف علة الملول كان يظنها علة العلل وكان لرهبته اياها او لرجائه منها يتعبد لها.

وهكذا نشأ الدين والعلم معاً، فكانا شيئاً واحداً في بدء الامر وكان هدفها اهدف هذا الواحد استقصاء العلل وتبويبها. وما زال هذا غرضها بعد انفصالها فكل منها يبحث عن علة العلل وبقي الدين والعلم متحدين ازمة طويلة بل كانا متحدين مع السياسة مدة طويلة وبقياً في حوزة الكهنة حتى في معظم ادوار التاريخ القديم. (١٨)

وفي الختام اوضح حقيقة عدم غلو المعرفة من خيال الخوارق- الذي يسمى الان بالخيال العلمي- كما هو الحال في المعرفة الاسطورية والسحرية معبراً عن طموحات العوالم في تحقيق ابتكارات خلاقة مبدعة تسبق زمن استحداثها وتتجاوز حقيقة تفكير الناس في الوقت الراهن، ومن هذا الخيال الخارق ما هو يخدم الانسان لاشباع فضوله المعرفي حول العالم الاخر الذي لم يسكن بعد (الفضاء) لكن هذا الفضول لم يصاحبه او يرافقه في الوقت الراهن - تقديساً او تعظيماً او خضوعاً (من قبله) للقضاء، او للكواكب كما حصل للاحيه الانسان عندما اراد معرفة الافلاك والكواكب بطرقه السحرية واحاطتها بالخرافات كما فعل العوالم من السحرة.

في تدريجي مازال فضول الانسان المعرفي يدفعه ويحث لمعرفة العوالم العليا انما باساليب
وسنائج جديدة لكي يشبع ذلك الفضول ويحقق معرفته عن العوالم الاخرى. اذ عرف
الاله بوساطة الاديان السماوية وانضم بعض الظواهر الطبيعية ويريد الان اخضاع البعض
الاخر منها ويسهل سبل عيشه على الارض واكتشاف الحياة في الفضاء وبيق تفكيره
وادراكه الاساس في معرفة مجاهيل الحياة والكون من اجل تعزيز سلطته في الوجود البشري
وسيطرته على بعض مظاهر الطبيعة وتسخيرها لخدمته وتخفيف قساوة بعض الظواهر
الطبيعية الاخرى عليه، والتنبؤ بما ستحدثه الاجرام الكونية له . انه (الانسان) في منافسة
وصراع مع الطبيعة لخدمة معرفته وانماها ووسط تفكيره عليها.

مراجع الفصل

- ١- يونس، عبد الحميد ١٩٧٢ (الفولكلور والميتولوجيا) مجلة عالم الفكر مجلد ٣ عدد ١ ، ص ١٨-١٩ .
- ٢- كمال، صفوت ١٩٧٩ (الرمز والاسطورة والشعائر في المجتمعات البدائية) مجلة عالم الفكر مجلد ٩ عدد ٤ ص ١٨٤-١٨٥
- ٣- يونس ، عبد الحميد ١٩٧٢ ص ١٩ .
- ٤- باستيد ، روجيه ١٩٥١ (مبادئ علم الاجتماع الديني) ترجمة محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية ص ٣٣ .
- ٥- ابن خلدون ، عبد الرحمن ١٩٧٨ (مقدمة ابن خلدون) دار القلم - بيروت ص ٤٩٨ .
- ٦- الحداد ، نيقولا ١٩٥٢ (علم الاجتماع) للطبعة المصرية - القاهرة ص ٢٣٥-٢٣٦ .
- ٧- الشنتناوي ، احمد ١٩٥٧ (فنون السحر) دار المعارف بمصر ص ٨ و ٦٦ .
- ٨- الهاشمي ، طه ١٩٦٣ (تاريخ الاديان وفلسفتها) دار مكتبة الحياة - بيروت ص ١٠
- ٩- المرجع السابق ص ٣٥
- ١٠- حداد ابراهيم ١٩٥٥ (فلسفة الاجتماع) الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت ص ١٤٢ .
- ١١- الهاشمي ، طه ص ٢٩-٣٠ .
- ١٢- المرجع السابق ص ٥٧-٥٩ و ٧١ و ٩٨ .
- ١٣- باستيد روجيه ١٩٥١ ص ٥٤-٥٥ .
- ١٤- صروف ، فؤاد ١٩٦٦ (العلم الحديث في المجتمع الحديث) مطبعة سليم بيروت ، ص ١٠٨ و ١١٠ .
- ١٥- طلبة اصلاح الدين ١٩٧٠ (المقول الالكترونية) مجلة عالم الفكر مجلد ١ عدد ٢ ص ٥١ و ٨٠ .
- ١٦- اليلاي ، حازم ١٩٧٠ (التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث) مجلة عالم الفكر - مجلد ١ ص ٦٠-٦١ و ٦٨ .
- ١٧- باستيد ، روجيه ص ٤٢ و ٤٤-٤٥ .
- ١٨- الحداد . نقولا ١٩٥٢ / ص ١٠٨-١٠٩ .



الفصل السادس

دور العوارف في المجتمع

- ١ - الماعة عاجلة
- ٢ - مفهوم الدور المعرفي
- ٣ - بعض النماذج من العوارف
- ٤ - فاعلية دور العارفة الثقافي
- ٥ - اعتبار العارفة الاجتماعي
- ٦ - حركة العارفة في المرواز الاجتماعي
- ٧ - شخصية العارفة
- ٨ - ملتقيات العوارف
- ٩ - المتغيرات المعاصرة واثرها على العوارف
- ١٠ - مواقف العارفة العربي من دوره المعرفي

دور العوارف في المجتمع

المادة عاجلة:

بعد ان اوضحنا وناقشنا المعرفة الاجتماعية وأوجهها (العقلية والحسية) وشرحنا كيف تمت وترعرت وكونت حقولا غنية بالتجار المعرفة المفيدة والنافعة. اصل في النهاية الى تعريف القارئ بالعوارف الذين قاموا ببناء المعرفة الانسانية وتحديد دورهم المعرفي (بعيدا عن باقي أدوارهم الاجتماعية التي يمارسونها في الحياة الاجتماعية العامة كزوج اواب اوأبن اوأخ او مالك اوبائع اوموظف وامشابه) لانهم غير متشابهين في دورهم المعرفي بل مختلفين وأن شخصيتهم تختلف (نوعا) عن شخصيات الافراد العاديين ولم ملتقيات خاصة بهم تملك مناخا فكريا يعكس محيطهم العقلي والحسي. فهم يشكلون شريحة اجتماعية- ثقافية خاصة ومتميزة بعبارة ادق يمثلون نخبة المجتمع اوسراة الناس او العقل المفكر في المجتمع. وقبل ان ادخل في توضيحات هذه الامور. ارى من المفيد ان اقدم الخلفية التاريخية لهذه النخبة. وقد وجدت افضل من شخص جندور دور العارفة في المجتمع هو المنظر الامريكسي المعروف (دان ماتندريل) الذي ربطه بتطور المجتمع البشري ونموه اذا حدد اربعة مراحل تاريخية تبدأ الاولى من (١٤,٠٠٠ - ٨٠٠٠ ق.م) حيث خرج المجتمع البشري من مرحلة الصيد والالتقاط الى مرحلة الاستيطان في قرى فلاحية - زراعية تعيش على الانتاج الغذائي وسمي هذه المرحلة بـ (العصر الحجري الحديث الخاص بالقرى الفلاحية للعالم القديم)

Neolithic Peasant Village of The Old World

وضع ماتندريل اربعة فرضيات بهذا الخصوص وهي مايلي:-

- ١- ان قمة الابداع البشري بدأت مع بداية نشوء المجتمعات الجديدة التي تم فيها تحقيق الانتاج الزراعي واصاحبه من تجارة وتبادلات تجارية. وفي هذه المرحلة تم فيها سيطرة الانسان على النباتات والحيوانات ، اي تدجين الحيوانات وزراعة النباتات المثمرة وصناعة الفخار وغزل النسيج وأنشاء وحدات اجتماعية لمؤسسات كبيرة الحجم (بالمقارنة مع الاسرة آنذاك).
 - ٢- ان نوع وكمية العمل المبدع مرتبط بنوع المجتمع الذي ظهر فيه. بمعنى اخر ان مرحلة الابداع العقلي يتزامن مع اويرتبط بدرجة تعقد المجتمع حيث كلما زاد تعقيد المجتمع البشري زاد ابداعه والعكس صحيح.
- في هذه المرحلة التاريخية ظهرت المعرفة البشرية بشكل متباثل مع بزوغ المدينة

Civilization وكانت هذه ما بين (٥٠٠٠ - ٣٥٠٠ ق.م) التي ظهرت فيها اول المدن في العالم القديم وتأسست ايضا القرى القلاحية الجديدة. ويزعت ككتلك مجتمعات حضرية تتضمن مؤسسات ثانوية بجانب المؤسسات الاولى وظهر في آن الوقت الكهنة ومدراء الادارات والعمال اليدويين المتخصصين والجنود المرتبة المستأجرين للخدمة في الجيش الاجنبي ، يعملون في مؤسسات ظهرت في المدن الدينية والمدن الحكومية. وفي هذه المرحلة التاريخية تم اكتشاف الكتابة التي بواسطتها دون تاريخ البشرية من ذلك الحين وظهرت اداب وقنون لم يعرفها الانسان قبل ذلك.

٣- خلال فترة نضج المجتمع وتكامل ثقافته. تشجع الابداعات الحرة المتنافسة لكي تصل الى نهايات رفيعة المستوى من اجل خدمة اهداف القرد الابداعية المحددة وفي هذه الفترة ظهرت موجة جديدة من الخلق والابداع البشري تمثل الموجة الثانية للمدينة والتمدن. فبقيا اخترعت العجلة وحلت للمشكلات المؤسسة التي ظهرت في المراحل السابقة وكان هذا ما بين (٣٥٠٠ - ٩٠٠) ق.م.

٤- تتراوح مستويات قبل الافكار والحقائق بين المائلة والابداع. في المائلة مع المدينة البشرية تكون هناك نزعة نحو اقامة قبول الحقيقة من الناحية الاجتماعية بوساطة الاجراءات المؤسسة. وفي الابداع تكون هناك نزعة نحو تحديد الحقيقة في مجال المستويات والمعايير المقبولة. تقع هذه المرحلة التاريخية بين (٩٠٠ - ٢٠٠ ق. م) التي ظهرت فيها القوى المستوطنة على حافات الانهار يعيش فيها الفلاحون. ^(١)

كان العارقة في المراحل التاريخية الاربعة السالفة يلعب دورا حيويا فيها حيث كان حاملا طاقة خلاقة مبدعة يخدم فيها الجنس البشري على الرغم من اختلاف قدراتهم وتباين مستويات التقدم في المراحل التاريخية. هالك مثال على ذلك . في اليونان الاغريقية ظهر هوميروس والعديد من الفلاسفة امثال فيلبسنس واليسنس وفيثاغورس والمدرسة النرية (تقول بأن الكون مؤلف من ذرات ، والمدرسة السوفسطائية (مدرسة فلسفية اغريقية مبنية على الفكر الفلسفي المغالط). وفي الصين برز المفكر كونفوشيوس وموتزو يونك وكنتن سن لونت وغيرهم. وفي الهند القديمة كان دور العارقة اساسي و متميز عن باقي ادوار افراد المجتمع .

كان دور العارفة في المجتمعات القديمة لاما بسبب عطائه الفكري والعلمي فضلا عن خدماته العامة التي كان يقدمها للعامة وما يقدمه من نصائح واستشارات لاصحاب القرار (امير او وزير او حاكم) لذا فانه كان يتمتع ببلور مؤثر في الساسة الاجتماعية او في حيوية النظام الاجتماعي.

فهم (العوارف) خدموا المجتمع من خلال دورهم الاجتماعي او موقعهم في المؤسسات الاجتماعية التي عملوا فيها فكانوا (تحت هذا الظرف) يتبعون - بشكل مباشر - اصحاب القوى والتغوذ في النظام السياسي الذين يمنحون المكافآت ويتعدون بذات الوقت عن العقوبات التي قد تصيبهم من جراء مخالفتهم لاورولي الامر.

ففي تاريخ الصين القديمة كان العوارف يخدمون الاقطاعيين والطبقة الاستقرائية والاهداف الدينية والسياسية للمملكة الصينية ، بينما كان السحرة والكهان يخدمون الحكام في ادارة مؤسسات المملكة مثل المكتبات والمحاكم ودوائر الحسابات المالية والمدارس التعليمية والتربوية ، يتراوح دورهم بين الاستشارة والادارة والمعالجات الفنية .

اما في الهند وبالذات في المرحلة المهورية فان دور العارفة كان يمثل كاهن البيت وكاهن القرية . فقد كان الدور الاول يتمتع باعتبار اجتماعي اكبر من الثاني (كاهن القرية) بسبب ارتباط الدور الاول بالاسر الاستقرائية اذ كان يعلم ابتاءها التعامل الدينية والمبادئ السياسية والمعلومات الحربية لكي يعيشهم لادارة المؤسسات مستقبلا .

وفي المجتمع الاغريقي (اليوناني القديم) كان دور العوارف يمارس لخدمة المواطن الاغريقي الذي يعيش في حكومة دولة المدينة City-State اذ برز العارفة في هذا المجتمع كحاكم سياسي وكمحامي - قضائي وكعلم ديني وكمرابي فكري وكفيلسوف وكطبيب ومؤرخ وسرحي .

نستنتج مما تقدم ان معظم الثقافات القديمة كان العارفة يكتب ويفكر ويعلم ويقدم المشورات للحكام والاداريين لكونهم مطلعين على مشكلات مجتمعهم ويبحثون عن حلول لها لكي يميلوا الاستقرار لمجتمعاتهم ولاحلال السلام فيها وتأسيس قواعد رصينة للنظام الاجتماعي . لذا كانت مسؤولية العوارف في المجتمعات القديمة كبيرة وبارزة ومعتمدة من قبل العامة والخاصة من الناس .

اما دور العوارف في اوربا ابان القرنين الوسطى التي ضمت ثلاثة نماذج من المجتمعات هي :

- ١- مجتمعات القرى الفلاحية
- ٢- مجتمعات محلية اقليمية (مجتمعات منتظمة بوساطة ادارة منتظمة).
- ٣- مجتمعات رهبانية محلية.

المجتمعات القديمة	وظيفة العوارف	صورة العارفة الصغرى
الصين القديمة	١- مستشار لصناع القرار ٢- معلم الخواص ٣- مؤسس المدارس الخاصة لأبناء الطبقة الارستقراطية في المجتمع الصيني.	معلم المعرفة الرسمية.
الهند	١- كاهن الاسرة. ٢- كاهن القرية. ٣- مؤسس للمدارس الخاصة. ٤- موظف حكومي.	زاهد
الافريق	١- موظف في حكومة دولة المدن ٢- محامي في القضاء. ٣- معلم تروبي. ٤- خطيب شعبي ٥- طبيب	فيلسوف

جدول يوضح العوارف في المجتمعات القديمة.

في المجتمعين الاخيرين (الثاني والثالث) كان دور العوارف فيها يمثل الدور القديم المعروف في المجتمعات الانسانية. اذ كتبوا في الملاحم البطولية والاداب الرومانسي وعن الفكر الكهنوتي. اي سيطرة العوارف على الفكر الكهنوتي - في هذه الفترة - واشتغلوا فيه بعد ان حل محل الفلسفة في العوالم والمجتمعات القديمة (قبل القرون الوسطى) التي كان فيها العوارف يبحثون عن المبادئ القديمة للفكر التي تبحث عن معرفة سبب وجود الاشياء في الكون وفي المجتمع. لكن عوارف القرون الوسطى حولوا بحجهم الى الايمان الديني اللاهوتي - الكهنوتي وبالوقت ذاته بنشر تقاليد القروسية في عهد الاقطاعيين ولا كان المجتمع الاوربي ابان القرون الوسطى قلقا بين المثرات الكنسية والحضرة الجديدة ، فقد حصلت صراعات متكررة في الكنيسة . وادرك المطران (الاسقف) نمو الطبقة البرجوازية وماها من اخطار مهددة لحكومة الاساقفة والقيم الدينية وبالوقت ذاته ادرك التجار حقيقة وجود الكهان والاساقفة يمثل عائقا وحجر عثرة في تحقيق نشاطهم التجارية . وتحت هذه الظروف المتصارعة ظهر اكثر من دور معرفي للعوارف الاوربية التي ظهرت في المدن الحضرية وتكررت في ثلاثة مدن رئيسية هي ساليانو ويولقان وباريس فظهرت تنظيمات اختيارية تضم الطبقة والمعلمين والدارسين في المدارس الكاتدرائية فظهروا الفلاسفة ورجال الطب ورجال القانون وكان ذلك قبل ظهور الجامعات في اوروبا . وثمة حقيقة نبها دان مارتنديل معترفا بأن مصادر العلوم المعرفية التي ظهرت في هذه المراكز العلمية كانت آتية من الثقافة الاسلامية لكنها كانت ملفوفة برداء اوروبي .

وكان بعض معاهد القرون الوسطى مثل الادارات الحضرية والحكومية والكنيسة يدرس فيها الطلبة من اجل العلم وحسب اختيارهم الشخصي ، لكن بعد نشوء الجامعات الاوربية حصل صراع بين العوارف العلمانيين والرهبان وكان من بين العوارف العلمانيين انذاك هوسانت اوغسطين . وفي القرن الثاني عشر (عصر النهضة الاوربية) ظهر الفكر الديني المسيحي ، ومن مفكريه توماس الأكويني الذي عبر عن وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية الروحية وظهرت ايضا الاختلافات الفكرية بين العوارف الفكرية بين العوارف المختصين في الشؤون العلمية مع الانسانية وبين رجال الدين والعلمانيين من العوارف. (٢)

يوضح مما تقدم ان لكل مجتمع من المجتمعات القديمة عدد من الكبة الذين يقومون بالشؤون الكتابية والادارية في يثتهم ، وعدد آخر من الفنانين ورجال الادب الذين أغنوا حياة بلدهم ومعاصريهم بأفكارهم وثقافتهم ، وعدد ثالث من الخبراء او ذوي

الاختصاص ، سواء من المشرعين الفقهاء لومن العمال الماهرين ولكن هذه الفئات الثلاثة
لا علاقة لها بالمجتمع المعاصر.

ان لكل نظام سياسي (ديمقراطي او ليبرالي او قومي او فاشي او شيوعي) له دعائه
والمدافعين عنه . وفي كل نظام سياسي نجد هؤلاء العوارف او بعضهم على الاقل يقومون
بمهمة الدعاية لذلك النظام وتفسيره وتبرير اخطائه لدى جماهير الناس . ومن شأن هذا ان
يجعلنا ان نقول : لايشكل المثقفون طبقة ولا مجموعة متميزة عن غيرها . فكل من تسمح
له ظروف خاصة بالاطلاع على قدر من المعرفة يصير يسعى الى طريقة يفرض بها على غيره
ان يقدره وهما هو افلاطون الارسطراطي النشأة مثلا ينكر على العبد الرقيق قدرته على تعلم
الرياضيات في زمانه وهما هو ارسطو طاليس لاينكر ضرورة وجود الرق وأن كان ينسف
اساساته لقد كان لايقبل بالرأي القائل ان كل انسان يحتل المركز الذي يلائم طبيعته ولذلك
نراه حرر جميع الرقيق عنده قبل وفاته .

وهذا المعنى نجد العارفة يدعو الى المساواة حسب القدرة العقلية مع انه بهذا يكون
يدعو الى استقرارية عقلية اذ انه من الطبيعي ان يختلف الناس في مواهبهم فتندعم
المساواة في تلك الحال .

العارفة اذن رجل الافكار ورجل العلوم الذي يؤمن بنظرة معينة تجاه الانسان والفكر .
ولما كانت المفاهيم التي يشتها الجامعات الحاضرة ماهي سوى مفاهيم عقلانية تفاؤلية . فإن
العارفة سرعان ما يأخذ في انتقاد الواقع على امل استبداله بأفضل منه .^(٢)

مفهوم الدور المعرفي :

للعوارف ادوار اجتماعية عديدة . لكن دوره المعرفي محدد بقابلية اكتسابية نامية ترعرت
في بيئة ثقافية خاصة ، مكتنبا من ان تطفئ على معظم صفاته الاجتماعية والنفسية التي
اكتسبها وورثها من مجتمعه لذلك لايعكس هذا الدور نفس شروط وواجبات والتزامات
باقي ادواره بل يحمل - في الاساس - امكانيات ومطاقات عقلية - فكرية خاصة لاعامة
ومن ثم يجعل صاحبه متبؤا موقعا فكريا راصدا ومقوما ومحلا لشروط والتزامات باقي ادواره
الاجتماعية وما يدور حوله من ظواهر ومشكلات إجتماعية وثقافية . فهو دور قيادي يوجه
ادواره الاجتماعية الاخرى التي يمارسها في حياته العامة .

وهذه الخاصية الفريدة قد تقود صاحبها الى ان يكون احد سراة مجتمعه ثم حقيقة اجد ضرورة ذكرها في هذا الباب فهي انه لا يوجد مجتمع انساني خال من العوارف بيد ان مفهوم العارف يتباين ويختلف باختلاف تطور المجتمع وتقدمه . ففي المجتمع البدائي يمثل السحرة وكهنة المعابد والشعراء وحفاظ النسب عوارف المجتمع .

وفي المجتمع البدوي يمثل العرافون (العوارف) مثقفية ، وهم عقلاء العشيرة ينبغون فيها ولم عقول راجحة وتفكير عميق واطلاع واسع على العادات بحيث يتفق الرأي على الثقة بهم والاطمئنان الى آرائهم عند جميع افراد العشيرة وتجمع الكلمة على اقامتهم حكاما يخضعون لاحكامهم . فالعوارف على هذا الاعتبار حكام صلح وجزاء البدو وليس لهؤلاء الحكام ثقافة او دراسة ، ان مدرستهم الصحراء - العوارف تتكون من التجارب ولم المام كاف بالانساب ومعرفة واسعة بأصول العشائر وفروعها ولم طرق وأساليب خاصة بالنظر في القضايا الموصية .⁽⁴⁾

وفي المجتمع القروي هناك العارف بالخبرة الذي (اوتي حظا من المعرفة العامة حيث تشكل وتطور خلال خبرة الدراسة اليومية او من خلال خبرة الصراع مع الحياة المعيشية ، هذا القدر المعرفي يتيح له توضيح قضايا مجتمعه يدفعه نحو إيجابيات توظيف هذه المعرفة في تحليل المجتمع ونقده لكنه اسير مجتمعه المحلي مبدعا في اطاره ، راغبا في نقده مساهما في تغييره ، واعيا ليس فقط بمصالح الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها ، وإنما يكون واعيا بمصالح الفئات الاخرى المتناقضة مصالحها معه .⁽⁵⁾

بينما يمثل العوارف في المجتمع الحضري الفلاسفة والاساتذة والباحثين والمحاميين ومدراء الاعمال والشعراء والقصاصين والموظفين وكافة المتخصصين في المعرفة الانسانية .

وخلقي بي هنا ان اشير الى مفهوم العارف لكي احدد مفهومات دوره الثقافي فقد حدد روبرت مرتن العارف (بأنه الانسان الذي يتعامل مع القضايا الانسانية والمشكلات التي يعيشها افراد مجتمعه بأسلوب معرفي متخصص⁽⁶⁾ ثم عرض ادورد شيلر هذا المفهوم بشكل يختلف عما عرضه مرتن اذ قال : (هو الذي يخلق الافكار والرموز)⁽⁷⁾ وحدد مضمونة هربرت بلومر فقال : هو ذلك الفرد الذي يكون ايدولوجية الحركة الاجتماعية .⁽⁸⁾ وحدده بنيت بيرجر كالاني : (هو الذي يملك الثقافة الادبية والفنية والمعرفية المبنية على القيم الجمالية لعمله الادبي والفني)⁽⁹⁾ بينما قال عنه ستيفن اندريسكي ما يأتي :

(هو ذلك الانسان الذي يملك طاقة في الخلق والابداع والنقد والتبصير للأفكار المهمة والجمهرية. وأن نشاطه الفكري يتميز بفاعلية بخلاقة وبذا فهو صانع الفكر- إن جاز التعبير- وفي هذا السياق وجدنا اندريسكي يميز بين الكاتب الذي يكتب للامة من الناس فيعتبره مفكرا بينما لايعتبر الطبايع الذي يعمل في المطبعة عارفا واعتبر مترجم قوانين حمورابي واللغة المسارية مثقفا بينما لم يعتبر مدرء الاعمال التجارية من العوارف واعتبر الصحفي عارفا لكنه لم يعتبر مراسل الانباء عارفا بل اعتبر القاص وكاتب المسرحية من المتخصصين لانها يقومون بتقويم وتثمين ونقد اوجه الحياة الاجتماعية. (١٠) في حين حدد هشام شرابي العارفة من خلال زاويتين هما الوعي الاجتماعي الذي يمكن الفرد لرؤية المجتمع وقضاياها في زاوية شاملة ومن تحليل هذه القضايا على مستوى نظري متأسك والدور الاجتماعي الذي يمكن وعيه الاجتماعي من ان يلمع بالاضافة الى القدرات الخاصة التي يضيفها عليه اختصاصه المهني او كفاياته الفكرية (١١). وبحسن بي ايضا ان اعني في هذا الوطن الى تمييز ابن خلدون بين العلماء وأصحاب القلم اذ لم يستخدم عبارة العارفة لشموليتها، بل ميز بين (المعتادين بالنظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن (وهم العلماء) والكاتب الذي يمتلكون لصاحب الدولة كآلة منفذة للحكم السلطاني يستعين بهم على امره. (١٢)

غرضي من هذا الاستطرد ان اوضح الصورة الاتية : ان هذه المجموعة من التعريفات طرحت لتعبر عن :-

- ١- تفاعل العارفة مع المشكلات والقضايا الانسانية (مرتزن)
- ٢- خلق الأفكار والرموز (شير وبلومر)
- ٣- امتلاك الثقافة (بيرجر)
- ٤- امتلاك القدرة المقومة والناقدة لآوجه الحياة (اندريسكي)
- ٥- امتلاك الوعي الاجتماعي (شرابي)

اذ جاءت هذه التحديدات واقعا وليس نظريا بشكل عام ومجرد ، فقد ركز مرتزن على ادوار العارفة في الاجهزة الديوانية (البيروقراطية) وكشف كل من شير وبلومر على دور العارفة في الحركات الاجتماعية وليس في المجتمع العام او الاجهزة الديوانية، بينما اوضح بيرجر ما اكتسبه العارفة من ثقافة متخصصة. اما اندريسكي فقد ميز بين الذين يستخدمون عقولهم لكي يفكروا في القضايا المعرفية وبين الذين يستخدمون عضلاتهم وقراراتهم الجسدية في عملهم الوطني معتبرا الصنف الاول ، مثقفين والثاني لايمثلون شريحة

العوارف في حين تناول شرابي متغير الوعي الاجتماعي الذي يمثل عاملا ذاتيا قبل ان يكون ثقافيا .

بيد ان متطلبات تكوين شخص العارفة هي ملكته الثقافية التي تعتبر الاساس في بناء شخصيته الثقافية ، ثم ادراكه ووعية الاجتماعي لكي يتأهل في ملاحظة ومعالجة مشكلات وقضايا مجتمعة التي بدورها تساعده على خلق افكار ورموز ثقافية تعكس تكوينه الثقافي والاجتماعي ، آنذاك تتكامل اوجه صورته وتتحد معالم وجوده الثقافي ، ويقدان هذه الوجة او المعالم تسبب له اعتلالا ثقافيا في حضوره بين العوارف وداخل مجتمعه الاكبر .

اما ابن خلدون ، فقد تجاوز مفهوم الوعي الاجتماعي لانه اعتبره تحصيل حاصل عند العوارف فيز بشكل مباشر بين العالم البعيد عن السياسة والكاتب مالك القلم القرب من السياسة . ومن خلال هذا التمييز الثاني الدقيق نجد المفكر يتعد عن السياسة بحكم قيام عقله على غط تفكيره بينما يجذب مالك القلم نحو السياسة بحكم سلطان مصلحته الذاتية التي تنفق على قوة تفكيره وعقله ، فلا يكتب للعامة ولا يستلهم عبر التاريخ وقفا بل يتأون صريحا عند اعتاب المراحل لذلك لا يستطيع الوصول الى مرتبة العالم او المفكر ، بينما المرتبة الاخيرة (العالم) فأنها تخدم العامة عبر التزامه بالموضوعية والمنهجية ليصل الى اهداف انسانية او ثقافية دون عناية او ترفل للخاصة .

إن سياق التحديد يلزمي الا اغفل التمييز بين العوارف والاتلجنسيا ، فقد حددنا المصطلح الاول ، بينما الثاني - فإنه روسي العبارة - ويعني متجني الافكار والمعبرين عن الرأي العام والممثلين للتيارات الادبية والفكرية ، وقد ميز محمد كرد بين المصطلحين فقال : [الاتلجنسيا كلمة تتداول خارج اطرافها الفكري والاجتماعي للاشارة احيانا الى مجمل المثقفين و احيانا اخرى للدلالة على نوع خاص من العوارف في الحالة الثانية تكون الاتلجنسيا نوعا تكون - استقرائية المثقفين - تقسم متجني الافكار والكتب والمقالات الذين يكونون (الرأي الثقافي) ويكتسبون بذلك سلطة تجمعهم اعيانا (جمع عين بالجلس) ثقافيين . ولقد ميز ادغار مورانا بين العوارف وبين الاتلجنسيا على اساس المقولة الاولى ناتة وفرنسية والثانية شمولية وروسية ، واكد على ان الاتلجنسيا تعني مجمل العوارف في وضعية تميز بجمهرة غير مثقفة وبسلطة بربرية ، بينما يبرز العوارف داخل مجتمع له تناقضات اقل حدة وتتشرب الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع .

إن الانتلجنسيا الروسية مقترنة بتيار فكري وأدبي مما بثت أنها حركة افكار اجتماعية تعبر عن نمط أو رأي ثقافي معين. فالانتلجنسيا إذن تتطلب توافر شروط أدنى من التجانس الفكري الايديولوجي وتطلب أيضا تعبئة فكرية حول قضية انسانية أو ثقافية. (١٣)

بعض النماذج من العوارف :

اجد من الضروري ان اطرح سلما يساعدني على تفكيك مضمون العوارف الذي يندرج تحت غطاءه نماذج متنوعة ومتباينة بالدرجة وهي ما يأتي : -

- ١ - العارف المذيع : الذي يعلن عن أفكار وآراء غيره دون تقويمها أو نقدها أو تسميتها أو التعليق عليها مثل المعلم والمدرس والتدريسي الجامعي ، فهو يشبه مذيع الراديو الذي يقرأ نشرة الاخبار (حسب تشبيه روبرت مرتن) .
- ٢ - العارف الجماعة : الذي يجمع المعلومات والبيانات وينشرها على شكل مؤلف دون تجديده أو تنظير مثل المؤلفين والمترجمين - المؤلفين في الكتب التدريسية الجامعية في الوطن العربي .

٣ - العارف المقوم : الذي يعلق على افكار وآراء غيره من خلال ابراز ايجابياتها وسلبياتها ومقارنتها مع الافكار الاخرى او اعطاء البدائل لها او تقديم اضافات اليها مثل الباحث العلمي ، والمقوم للجدلية الاجتماعية المستترة في مجتمعه الذي يعبر عن كوامن الحياة الاجتماعية .

٤ - العارف الناقد : الذي يكون متخصصا بموضوع نقده ، فيرجه سهامه له لا من اجل تقويضه ، بل من اجل محاورته ومساجلته وآرائه واغاثاته وكشف نقائصه وعيوبه ليتجاوزها فيظهر نقاطه مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي الذي نقده .

٥ - العارف المبدع : الذي يقدم جديدا او مضافا لما قدمه المبدعون قبله .

٦ - العارف المحترف : الذي يعيش من وراء عمله الثقافي دون الاهتمام بنوع ومستوى الثقافة التي يطرحها ، بل يهتم بمتطلبات سوق النشر ورغبة وذوق القارئ .

ثمة تمييز اخر اجد من الضروري تناوله في هذا المقام وهو ليس من الالتزام ان يكون المبدع ناقدًا ولا الناقد مقبًا ولا يكون جامعا للمعلومات ولا يشترط ان يكون الجامعة مذيعا للمعلومات والبيانات او مكررا لمعلومات المبدعين والباحثين ، بل يتطلب من المبدع ان يكون متخصصا في ميدان عمله وأن يلم بالنقد والتقويم والاطلاع على معظم كتابات ونظريات اختصاصه ، وأن يكون الناقد ملما بمعظم ادبيات علمه لكي يستطيع ان يوجه

سهامه ويقدم- في نفس الوقت- البديل فضلا عن ثقافته غير المتخصصة. اي اطلاعه على اختصاصات مجاورة لاختصاصه.

بينما يكون العارف المذيع او المعيد او المكرر للمعلومات المتخصصة ناقلا للمعلومات فقط دون هضم او تمحيص ، بل مكسبا من تلقيته للمعلومات التدريسية - التعليمية دون مناقشة او نقد او تقويم او ابداء الرأي ، وهذا يجعل منه عارفا راكدا في بداية السلم الثقافي دون صعوده الى مرتبة ثقافية أعلى وأرفع .

في حين يكون الجماعة مترجيا او مدونا لمعلومات عن اختصاصه وتبويبها وتنظيمها بشكل مقلد دون مناقشتها او تحليلها ، انما تكون على شكل توليف لآراء ومناقشات لعطاءات الآخرين من المفكرين والمبدعين وهذا يجعل منه عارفا متخا بالمعارف المقارنة والمعلومات الغزيرة دون هضمها وتتمينها او تحويلها الى غذاء معرفي يتغذى منه بناؤه الثقافي .

اقول يتحلف بشكل افقي وليس عمودي لذلك لا تؤهله ثقافته الاحقية لان يرتقي الى مرتبة معرفية ارفع مما هو فيها. بيد ان المقوم يقوم بمراجعة عطاءات المتخصصين وأبرز ايجابياتهم وسلبياتهم وهذا جهد معرفي يكسبه المزيد من الثقافة والمعرفة الرصينة التي بدورها ترقبه الى مرتبة ثقافية اعلى مستقبلا .

اذن يجب ان نميز بين نماذج العوارف لكي يساعدنا ذلك على معرفة دور كل نموذج داخل ثقافة المجتمع ، وبعيتنا على معرفة صناعات الثقافة وبناء الحرف والنحة ومهندسو الفكر وأصحاب القلم الذين طغت عليهم دوافعهم الذاتية والمصلحية وسخروا اقلامهم لثانفهم الشخصية على حساب المصلحة العامة .

الادوار الثقافية للعارفة :

قبل ان اعرج الى الممارسة الدورية التي يؤديها المثقف ، اطرح نبذة تاريخية مقتضبة عنه . اذ قال الاجتماعي الفرنسي ريمون آرون لقد ظل العوارف طوال التاريخ يخدمون من يقدم لهم قوتهم اليومي ، لقد ظلوا دائما رفاق رجال الدين طالما ان رجال الدين هم المسيطرون على الحكم ، ثم خدموا الحكام الزميين حين استطاع هؤلاء ان يستحوذوا على السلطان وهذا يكون العوارف من الناحية الاجتماعية - عالة على من يقدم لهم الخبز وهم الكنيسة او الاثرياء او الدولة^(١٤) . وقال للنظر الاجتماعي المجري كارل مانتهايم (كان

العوارف في مسيرة التاريخ أكثر الناس عرضة للخية والفشل بسبب نشردهم وعدم ارتباطهم وعدم انتابهم الى مجتمعاتهم^(١٥) . وذكر ادورد شيلر (احد اساتذة علم الاجتماع في جامعة شيكاغو) ، لقد بحث المفكرون كل المواضيع في الدنيا وطرقها ولكنهن نسوا انفسهم فقصروا في هذا الباب ،^(١٦) .

امام هذه الاحكام المطلقة على شريحة العوارف اجد نفسي ملزما بعدم الاخذ بها او الاعتراف بها لانها تعامم شاملة ومطلقة دون تمييز بين نماذج العوارف اذ انها تنطبق على بعضهم وليس كلهم . فضلا عن ذلك فأتنا في علم الاجتماع لا نأخذ بالاحكام المطلقة لان الحقيقة الاجتماعية نسبية . وعلاوة على ما ذكرت فأنه لا يوجد دور واحد للعارة بل يملك ادوارا متناقضة ومتناحرة - في بعض الاحيان - بسبب نوع ثقافته ونوع طموحاته ومصالحه الشخصية والمجتمعية لذلك لا اميل الى تقنين دور ثقافي واحد للعوارف كافة في المجتمع ، وفي هذا الموطن استعرض بعض الادوار التي مارسها العارة لكي اكشف حقيقة وظيفته الفكرية التسمية بالتعدد والتنوع اذ منها ما يخدم المجتمع وأخرى تتحدى النظام السياسي وبعضها يخدم النظام السياسي ، ومنها ما يخدم الثقافة الانسانية وبعضها يسيء لها وللمجتمع وهكذا .

١ - الدور المتقاطع : اي اصطدام العارة بواقعه الذي يحمله على معاداة النظام عبر مراحل ثلاث منطلقا من (انتقادات الشكل) وهو بذلك يضع نفسه موضع الحاكمين ليكشف عن اخطائهم ، ثم ينتقل الى مرحلة (انتقاد الاخلاقيات) راغبا في ان تكون اوضاع الحكم وتصرفاتهم غير ماهي عليه في اتجاهاتها ودوافعها ويصل من ثم الى طور (انتقاد الايديولوجية) ويكون تحركه هذا بمبادرته في الهجوم على المجتمع الذي يعيش فيه بشكله الحاضر والدعوة الى مجتمع منشود في المستقبل^(١٧)

٢ - الدور الضيق : الذي يمثله اللامتصون في مسيرة التاريخ الى اي معسكرو تكل او مذهب او عقيدة ، بل يقدمون طروحاتهم النظرية عن البناء الاجتماعي وذلك راجع الى استقرارهم الاجتماعي وانتابهم البرجوازي ، الليبرالي الامر الذي لم يدعهم للوصول الى وجدان الفرد وذاته الداخلية بل الشكل الظاهري المجرى لميكل المجتمع^(١٨) فهو ضيق في منطلقه وأفق رؤيته اذ تكون طاقته الفكرية محدودة لاتساعه على التوسع المعرفي او التقاطع الثقافي .

٣ - الدور المتعدد : المنطوي على تعقيد العارة وتعليقه على الثقافة المعاصرة ، بل وأخذ جانب تفسير وتوضيح الخبرات الجديدة التي تشمل اوجه الحياة الاجتماعية بكافة

جوانبها او اوجهها المحافظة والمتحررة والمتطرفة لكن هذا الدور لا يقوم بمقاضاة او تحكم او تقييم الاحداث من اجل تسميتها وتحديد موقف منها .

٤- الدور القصير : المتضمن طاقة فكرية قصيرة النظر في توصيفها وتحليلها للاحداث الاجتماعية والفكرية لانها تبحث عن الكسب المالي عبر عطائها الثقافي فلا تهتم بالنوع الموضوعي للثقافة ، لذلك يتأثر ممارس هذا الدور بنظام الحكم القائم في بلده ، اذ يذعن ويخضع ويخفي رأسه اذا كان الحكم صارما لكنه يملأ الدنيا ضجة وصحبا اذا كان متراخي القبضة يقبل الاخذ والرد فضلا عن ذلك ، كلما قربت الهيئات الحاكمة بعض العوارف من عرشها خفت حدة نعمتهم عليها بل سايروها وخلقوا لها مبررات البقاء . اما اذا ابعدتهم عن عسلها وصحبا فان ذلك يجلب لها انواعا من الشتائم والقبعة ومختلف اصناف الاتهامات والدعوات بقرب الزوال . (١٩)

٥- الدور الدقيق : اي الديواني (البيروقراطي) الذي يمارس الارشاد والتوجيه للوظائف الفنية والتقنية داخل الجهاز الديواني وله القدرة على امتلاك صناعة سياسة التنظيم الرسمي الذي يعمل فيه او الذي يقوم بالمهام الرئيسية داخل الجهاز الاداري . (٢٠)

٦- الدور المريض : المتطوي على طاقة فكرية واسعة وشاملة في نظرتها للاحداث وعميقة في توغلها الى جذور العلة الاجتماعية (او الدور العضوي كما سماه انطونيو غرامشي) معبرا عن فكرة العارفة واتجاهه العملي من مواقف مجتمعة (الامة ، الوطن ، الحزب السياسي) التي تصارع داخل مجتمعه بين القوى السياسية والاجتماعية ضمن حقبة تاريخية معينة ، فهو يعبر عن الحياة الكامنة في الاعاق والناطق بأسم الجدلية الاجتماعية المستترة وبالتالي فهو القلب النابض والعقل المستنير والشخصية المضيتة في موكب هذه الجدلية الاجتماعية في مسيرة التاريخ كما تحدده ظروف الزمان والمكان جملة وتفصيلا . فهو يخوض معارك مجتمعة في مواجهة التحديات التي تحاصر التحرك العام . يمكن ان يكون في احدى المكانتين فاما ان يلتزم في المؤسسات والاتجاهات الفكرية الايدولوجية المتفق عليها والمعمول بها . واما ان يحاول ان يتطلع من رؤيته الباطنية بوصفه مفكرا وفنانا نحت دروب المستقبل عبر مخاطر الحاضر فيتخطى ساهو قائم ومعارض ويجتهد ان يكون فنانا للدروب قد تبدو جديدة او ريادية (٢١) . ويسمي هذا الدور هشام شرابي بالدور الملتزم لانه يرى تطابق الفكر والممارسة عند العارقة بحيث لا يمكن التفريق بين حياته الخاصة وحياته العامة لانه يقدم حياته الى قضية او هدف اجتماعي فيصبح مصيره ومصير قضيتة مصيراً

واحداً^(٢٢). هذا ونطيق بي ان ابين حقيقة مفادها ان العارفة مرتبط بمجتمعه من خلال دوره الثقافي وليس من خلال روابطه القرابية او الشخصية لان دوره - كمثقف - يتميز بالحياة الاجتماعية والوظيفية الفكرية (بغض النظر عن درجة موقعه على سلم العوارف) والمنافسة الفكرية والشخصية بين العوارف من اجل الوصول الى مكانة اجتماعية مرموقة ذات اعتبار ثقافي عال وواسع الصيت ليس داخل جماعته من العوارف فحسب بل في المجتمع العام واحتلال موقع اجتماعي متقدم جداً في النسق الثقافي وهذا طموح لا يمكن تحقيقه بسهولة دون الخوض في صراعات فكرية وتقديم عطاءات ثقافية عديدة ذات مقومات رصينة تخدم متطلبات فكرية واجتماعية متجددة ومتبدلة حسب تطورات المجتمع المستمرة. كل ذلك يجعل مكانته الاجتماعية - مها كان تبوأها في النسق الثقافي قلقة غير مستقرة لانها طموحة ونواقة للافضل بشكل مستمر. وفي هذا الخصوص قال مانهام (ان الاحراج الذي وقع فيه العوارف ان يصبحوا اكثر وعياً واشد يقظة بموقعهم الاجتماعي الخاص بهم وبالرسالة التي يحتويها وحين يتم القيام بذلك يقرر الاتيأ او المعارضة السياسية على اساس التوجيه الواعي الشموري في المجتمع وعلى التلطاق القائم على مطالب الحياة العقلية^(٢٣)). ان الفكرة البارزة في مقولة مانهام هي الوعي واليقظة العالية بموقعهم الاجتماعي وهذا وحده يكفي لان يدفع المثقف للمحافظة عليه وبالوقت ذاته تنميته لكي يتقدم لمرتبة اعلى ويؤكد على هذه الحقيقة الاستاذ الكمي عندما قال (ان العوارف شديداً الحساسية للقيم الثقافية والحضارية وان مساعيهم الفكرية وجهودهم الثقافية تجعلهم مطلعين على مختلف النظريات والمذاهب والآراء والمؤسسات وانواع النظم والحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وعلى الاخبار والحوادث مما يسرهم النظرة المقارنة في ذلك كله الى درجة لا تيسر لسواهم في الثنائات الاجتماعية في المجتمع الا ان هذا الاطلاع الواسع يمكن هذه الفئة ان تقوم بمقارنة النظام الاجتماعي القائم بغيره من النظم في العالم ماضياً وحاضراً اعرف من غيرها بنقائص وعيوب النظام الاجتماعي القائم ومحاسن النظم الاجتماعية الاخرى واشد ميلاً الى العمل على التغير واكثر حساسية لتلك النقائص واشد تأثراً واحتياجاً لها^(٢٤).

نستنتج مما تقدم ان مكانة العارقة في النسق الثقافي لا تكسب من خلال دوره الثقافي فحسب بل من خلال وعيه ويقظته العالية بموقعه وبقلقه الشديد بالقيم الثقافية ومقارنته المتواصلة بين الواقع الذي يعيشه مع العالم الخارجي او مع تجارب مجتمعات اخرى تجعل منه انسانا اكثر حيوية والتصاقا مع دوره ، بالوقت ذاته وهذا يجعل مكانته الثقافية غير مستقرة في موقع واحد داخل النسق الثقافي بل متحركة نحو اهداف اكثر ايقالا فيه ووسع قطرا في المحيط الاجتماعي.

نوع الدور	نماذج الموارف				
	المذيع	الجماعة	المقوم	الناقد	المبدع
التقاطع			×	×	×
الضيق		×			
المتعدد					
القصير	×				
الدقيق	×				
العريض			×	×	×

جدول يبين علاقة دور العارقة بنموذجه

لقد استخدمت الاءماء المقياسية لتحديد دور العارقة وكشف نشاطه الثقافي فالمقاطع يدل على تمارض فكره وعمله الثقافي للحدث او للظاهرة او للنظام الاجتماعي . فيكرس الاسلوب النقدي والتفهمي في دوره الثقافي ويأبى ان يكون محترقا مكسبا من ثقافته ولايسخر قلمه لمنافسه الشخصية على حساب المصلحة العامة بل يشخص ويحلل ويقوم وهذا يعطيه الحيورية والابداع ويعدده عن تجميع المعلومات حول الحدث الاجتماعي او ان يكون من حملة القلم بل بقره من العلماء والباحثين العلميين.

في حين يشير الدور الضيق الى عدم اتساع اتبائه الثقافي لانه يتمحور في شريحة اجتماعية لا تعتبر اهمية بالغة للثقافة (البرجوازية الليبرالية) وعدم تفاعله مع ادوار العارفين الاخرى ولا يتقاطع مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي لانه لم يتزل الى كوامن الحياة الاجتماعية ويعترف على جدليات مجتمعه المستترة فيكتب من اجل الاحتراف الثقافي والمتاجرة في سوق النشر ولا يعبر عن وجدان الفرد وذاته الداخلية بل الشكل الظاهري المجرد لهيكل المجتمع.

لكن الدور المتعدد ينطوي على شرح وتفسير عدة اوجه للحياة الاجتماعية دون التوغل في مضامينها الداخلية فيجمع المعلومات والبيانات عن هذه الواجهة دون تحليلها او تسميتها او تفكيكها، بل عرضها فقط. وقد يرجع ذلك الى ضيق قدرته الابداعية او عدم نضج ثقافته او فقدان الادوات المنهجية في تكوينه الثقافي لذلك لا يستطيع ان يمثل نموذج المبدع او الناقد فضلا عن خوفه من التقاطع مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي كل ذلك يجعله جماعا لمعلومات كمية لاتوعية.

بينما الدور القصير يعلن عن افكار واراء ومواقف النظام السياسي القائم في مجتمعه اما خوفا منه او بيع قلمه للنظام السياسي لذلك لا تكون كتاباته صادقة ومعبرة عن قوة فكرية الخلاقة او مبدعة، بل تشبه نشرة الاخبار اليومية التي يريد النظام السياسي ابصالها الى المستمعين، فيصبح دور العارفة هنا كالمذيع الذي يقرأ نشرة الاخبار فلا يعبر عن جدلية مجتمعه المستترة او كوامن من حياة مجتمعه ولا يتقاطع مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي، لكنه يقترب من نموذج الاحتراف المتكسب ماديا وبذا يكون من حملة الاقلام وليس من العلماء المبدعين الذين يرفدون الثقافة بافكارهم الخلاقة التي تعمل المعرفة الانسانية الرصينة.

اما الدور الدقيق فيكون نشاطه محصورا في قنوات الجهاز الاداري الضيقة فلا يستطيع ان يخرج من اطرها ويدع وينقد ويقوم، بل يذيع تعليمات وقوانين جهازه الاداري ورتابة عمله وتسلسل مواقع سلمه الاداري بعيدا عن هموم مجتمعه ومصالحه العامة فيكون متكسبا من ثقافته الادارية ويعيش منها فيصبح دوره دقيقا جدا محصورا بشرعية اجتماعية ضيقة ذات نشاط رتيب ومحدود. في حين ينطوي الدور العريض مساحة واسعة من الحياة الاجتماعية بما فيها من حوادث وظواهر ومشكلات قومية ووطنية ودينية وطبيعية وسياسية وما يعاينه الناس من ازيمات اخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية وله القدرة على تحدي

الاحداث ، والتقاطع معها وتقومها والابداع في معالجتها وتقديم الحلول لها . فضلا عن امكانية تفاعله مع الادوار التي تشبه في الخلق والابداع مثل الدور المتقاطع لكته لايتفاعل مع الادوار الضيقة والصغيرة والدقيقة لانها لاتعبر عن هموم الناس ومشكلاتهم بل بمحسوسيتها الفردية والفريدة .

يمكن ان نستنتج مما تقدم ان دور العارفة يكون نموذجها وليس العكس وأن الدور الحيوي والناشط يتطلب قابليات خلاقة ومبدعة وصادقة في طرحها وتحليلها وتخدم المصالح العامة لالشخصية المتمثلة في الادوار المتقاطعة والعريضة مكونة نماذجها مقومة او ناقدة او مبدعة من الممارسين .

وجدنا الادوار التي لانتطلب القابليات المبدعة والصادقة في تعبيرها عن الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي التي يمارسها الدور القصير والدقيق مكونة نماذجها لاتعبر عن حيوية ونشاط معرفي مبدع مثل نموذج المذيع او المحترف او الجماعة .

فاعلية دور العارفة الثقافي

ليس غرضي ان استوفي الحديث عن نوع الثقافة المكتسبة عند العارفة بل اود ان اشير الى ان موضوع قابلية تأثير دور العارفة في المجتمع تثار بعدة متغيرات منها : نوع وكم ثقافته التي اكتسبها من مجتمعه او في مجتمع اخر التي يلوها تلغها للتأثير بها والتأثير بمجتمعه من خلال دوره الثقافي الامر الذي يجعله آخذا في مجريات احداثه الملاحظات والمستخلصات لكي يقدم تراجمه واستقراءاته محددا بذلك موقفه من مجتمعه ومنطلقه الثقافي ودوره الوطني . فعلى سبيل المثال لالحصر يلعب متغير الانحدار الطبقي دورا مهما في تأثير دور العارفة في المجتمع الهندي ابان القرن التاسع عشر- كان ابناء طبقة البراهما الفئة المثقفة لانها تمثل احدى الطوائف الدينية العليا فيه وفي مجتمع الصين القديم ينحدر المثقف من الطبقة الثرية وفي اوربا انحدرت من الطبقة الاقطاعية . (٢٥)

المتغير الثاني الذي يؤثر على تفاعل العارفة مع الحدث الاجتماعي هو عمر العارفة الثقافي ، اي هل الفرد حديث الدخول في ثقافته ام هو مستهلك لها ، او مازال قليل العطاء فيها . ام انه قد نضج للدرجة مازال مستمرا في عطائه لها ومتفاعلا مع الاحداث من خلال ثقافته ؟ ام ان مصلحته الشخصية الهادفة للتكسب المادي والشهرة الافاقية هي التي دفعته لان يتفاعل مع الحدث الاجتماعي ؟

هذا من جانب ومن جانب آخر فإن نوع الحدث (اجتماعي اوسياسي اوتقافي اوفني) له التأثير على درجة تفاعل المتحف معه الذي بدوره يحدد نوع وكَم عطامه المرئي . فضلا عما تقدم فإن نوع الملتقى الثقافي يؤثر ايضا على درجة تفاعل العارفة مع الحدث الاجتماعي ، فاذا كان الملتقى من جمهور العوارف فإن اسلوب ومعالجة طرح الحدث يختلف عما اذا كان الملتقى من عامة الناس او اذا كانت السلطة هي المخاطب فإن الاسلوب يختلف عما اذا كان المخاطب مواطنا .

فضلا عن ذلك فإن اندريسكي يقدم لنا بعض المتغيرات التي تريد من فاعلية دور العارفة في المجتمع منها : رضا الناس عن طرائق عيشهم عما اذا كانوا مستائين منها أو متفمرين من جمودها .

تناول العارفة هذا الجانب السلبي وتسليط الضوء عليه وتقدمه وتقومه وكشف قائصه وزلله ومعالجته بشكل يخدم المصلحة العامة فإن دوره هنا سبب بشكل ناشط وفاعل الامر الذي يزيد من تأثير دوره . اما اذا كان الناس راضين عن طرائق عيشهم وغير متفمرين منها فإن دوره لا يكون نشطا اوبارزا بل ضعيفا وغير لامعا فالعارفة في المجتمع الامريكي يكون تأثيره اقل من تأثير العارفة في المجتمع الهندي - على سبيل المثال لا الحصر - وذلك راجع الى اشباع معظم حاجات الفرد الامريكي اكثر من الهندي .

وهناك متغير اخر هو عندما يزداد عدد الحركات السياسية والاجتماعية في المجتمع ، تظهر تأثيرات دور العارفة (ومخاصة الدور المتقاطع والدور العريض) ، لحاجة المجتمع لكشف وتشخيص الاحداث المعقدة والمرضية (الباثولوجية) بينما يقل تأثير دور العارفة في المجتمع الذي يقل فيه عدد الحركات السياسية والاجتماعية .

متغير اخر يساعد على فاعلية دور المتحف هو مستوى تعليم الافراد ، فهبوط مستوى الامية بين الناس يعني ارتفاع مستوى المتعلمين والعوارف في المجتمع الامر الذي يساعد المتحف على ممارسة دوره بشكل فاعل وناشط وتكون حركة الثقافة مستمرة وذكية ومتضمنة التحدي والاستجابة بين العارفة والمُلتقى بينما اذا كانت الامية متفشية بين الناس فإن دور العارفة يكون خاملا وضعيفا .^(٣١)

اعتبار العارفة الاجتماعي :

بعد ان عرضنا المتغيرات التي تؤثر على فاعلية دور العارفة نذهب لتوضيح اعتباره الاجتماعي اي نظرة الناس له باعتباره مالكا لقدرة ابداعية مؤثرة في المجتمع . لكن المجتمعات لانتسابه في نظرتها وتقديرها واحترامها لهذه الطاقة الفكرية المميزة ولان اسلوب ومنطلق ودور ونموذج العارفة وحده لا يكفي لتحديد موقف المجتمع منه ، بل هناك اعتبارات اجتماعية تريد او تقلل من احترام وتقدير الناس لاعمال العوارف وموقعهم الثقافي والاجتماعي .

- ١ - يفيدنا في هذا الخصوص اندريسكي الذي اطلعنا على الحالات الآتية :
١ - يتوقف اعتبار العارفة الاجتماعي على المستوى الاقتصادي للمجتمع . ففي المجتمعات الفقيرة في مواردها الاقتصادية يتمتع العارفة فيها باعتبار اجتماعي اعلى من العارفة في المجتمعات الغنية في مواردها الاقتصادية وذلك لاهتمام الناس في المجتمعات الغنية اقتصاديا بالكسب المالي والاقتصادي اكثر من الثقافي والمعرفي .
- ٢ - يكون اعتبار العارفة متدنيا في المجتمعات التي تستكف من ممارسة الاعمال اليدوية وفي المجتمعات التي تحكمها حكومات عسكرية او عوائل ارسقراطية او نبيلة .
- ٣ - يكون اعتبار العارفة عاليا في المجتمعات المتحضرة والمتمتعة بنوعية تعليمية متقدمة ومتنوعة .
- ٤ - يحصل العارفة على اعتبار اجتماعي عال عندما يكون عمله الثقافي مزواجا لعدة اعمال فكرية قام بها غيره من المثقفين فأخرج منها عملا اكثر نضجا ودقة معبرة عن قدرته الابداعية .
- ٥ - يحصل العارفة المنحدر من طبقة ارسقراطية او غنية او عاليا على اعتبار اجتماعي عال عندما ينتمى طبقته اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ويدافع عن مصالح الطبقات الاخرى (الوسطى والدنيا) .

هذا ولم يغفل اندريسكي المتاعب التي يجنيها العارفة من جراء تشكيكه وكتابه ونقده وتقويمه وقدرته الابداعية المتأنية من الحسد والمنافسة ومتابعة وملاحقة اصحاب المراقع السلطوية وسراة المجتمع التي تتعرض مواقعهم للتقيد والتفريط وكشف الزلل في اعلمهم . (١٧)

حركة العارفة في المرواز الاجتماعي (البارومتر الاجتماعي) :

هناك العديد من المتغيرات المجتمعية تؤثر بشكل فاعل في هبوط وصعود مترلة العارفة في مجتمعه اذ ان صناعته الثقافية وحدها لا تكفي لضمان مكانته الثقافية واعتباره الاجتماعي ، بل هناك متغيرات تساعد العارفة على تعزيز مكانته واعتباره في مجتمعه المحلي (العوارف) ومجتمعه العام منها ما يأتي :-

١- الحرية : اي حرية التفكير واطلاق الانتاج المبرقي والثقافي عند العوارف لكي يدعوا ويتكروا ، وبالوقت ذاته السماح له باطلاق احكامه وتقويماته للملاحظات التي يرصدها وللواقع الذي يعيشه دون تدخل من اصحاب المواقع السلطوية وتسهيل مهمة نشر وذبوع افكاره واعماله الثقافية بين الفئات الاجتماعية دون حجبا عن بعض الجماعات وسماح جهات خاصة للاطلاع عليها . لانه اذا كانت صناعة العارفة مراقبة ومرصودة فان ذلك يعني ان حرية العارفة مقننة ومحددة ، بل وموجهة في بعض الاحيان بسبب الرقابة الرسمية (الحكومية) او انها مضغوطة وموجهة من قبل الاجراءات الجزئية (عقوبات قضائية) التي تحد من نشر نتاجه الفكري او حوائل اقتصادية او ضغوط يمارسها الرأي العام ، لكن اقوى مؤثر على صناعة العارفة هو ضغط الرأي العام الذي يحد من استمرارية او مواصلة عمله الثقافي فكلما كانت درجة حرية التفكير واسعة او عالية تنافى عطاؤه وزاد ابداعه الامر الذي يؤدي الى تعزيز مكانته الثقافية وارتقاع حركته في المرواز الاجتماعي .

٢- عدم تجانس فئات المجتمع الذي يعيش فيه العارفة اذ كان المجتمع المتنوع في قومياته وارسامه (عناصره) وطوائفه الدينية، يصعب على العارفة ان يجد القاسم المشترك الاعظم في مخاطبة اقلية مجتمعه كافة فتحدد منطلقاته وآفاقه اي تصبح مواضيع اعماله الثقافية مقننة بحكم تعدد اقلية مجتمعه وهذا يؤدي الى عدم صعود مكانته الاجتماعية في مرواز المجتمع بسهولة له كحال المثقف الذي يعيش في مجتمع متجانس قوميا ورسيا وطاقيا.

٣- الحراك الاجتماعي : يؤثر هذا المتغير على صناعة العارفة عندما يتحرك الفرد عموديا في مجتمعه . اي عندما يصعد على مراتب السلم الاجتماعي استنادا الى قابليته المعرفية التي اكسبها بمجده وعمله عن طريق الوراثة . يسود هذا المتغير المجتمعات الحضرية والصناعية اذ يساعد ذلك- بشكل غير مباشر- العارفة على طرح صناعته الثقافية

دون تردد وأن يفكر بشكل حر لان الملتقى في مجتمعه يتمتع بقبالية معرفة مفتوحة ولأن مجتمعه يحترم القابليات الخلاقة والابتكارات المبدعة لذلك يلجأ العارقة الى تناول الموضوعات الثقافية الانسانية التي تحتاج الى تحليلات فكرية دقيقة، وهنا لانواجه حركة العارقة في مرواز مجتمعه معوقات عديدة او عسيرة، بل يكون صعوده داخل المرواز من خلال الحرية الفكرية التي يتمتع بها ومن خلال قابلياته الفكرية الرصينة، وإذا كان الحراك الاجتماعي يسير بشكل افقي فأن مكانة واعتبار المثقف يكونان في قاعدة المرواز الاجتماعي ويصعب صعودهما الى الاعلى.

٤- الميراث الاجتماعي: كلما تمتع المجتمع بميراث ثقافي اصيل: اعاق ذلك طرح العوارف للأفكار الجديدة او اكتساب ثقافة لاتتبع من مجتمعهم اذ يصبح ميراث المجتمع اطارا مرجعيا يلجأ اليه الافراد في حياتهم العامة والخاصة. وهذا يعني ان الملتقى (المجتمع) تصبح لديه نماذج فكرية جاهزة تمنحه بشكل غير مباشر- الى ان يتقبل الافكار المستحدثة او اكتساب تجارب مجتمعه تختلف عنه، وهنا تكون حركة العارقة في المرواز الاجتماعي بطيئة جدا ان لم تكن راكدة وتكون حرته الفكرية مقننة بسبب طغيان ميراث مجتمعه على مستوى تفكير الملتقى (مجتمعه).

٥- الانا الفردية: التي تعبر عن معتقدات فكرية وسلوكية عقلانية وتقويم ماهو مألوف في مجتمعه وتخصص ماهو شائع بنظرة موضوعية لكي تكون متحررة من الانا الاجتماعية المعبرة عن المعتقدات والقيم والاعراف الاجتماعية السائدة في المجتمع فكلما تمسك العارقة بمؤثرات الانا الفردية وتحرر نسبيا من الانا الاجتماعية، زادت ابداعاته وقدراته الخلاقة في الفكر والمعرفة. ولكن هذا الانفصال بين الانا الفردية والاجتماعية يتوقف على نوع المجتمع اذ ان، المجتمعات التقليدية والحفاظة لانتقرا الانفصال ولا تشجع عليه، بل المجتمعات الحديثة والمتطورة تدعم وتشجع هذا الانفصال، وبذا فان الانا الفردية للعارقة تدفع صاحبها الى درجات ارقى في مرواز المجتمع الحديث وتعيق صاحبها في مرواز المجتمع التقليدي والحفاظ (اشار الدكتور علي الوردى الى التمييز بين الانا الفردية والاجتماعية عنما قارن بين المثقف والمثقف في مقالة المنشور في صحيفة الاتحاد ١٠/٢ / ١٩٨٩.

شخصية العارفة:

لامناس من توضيح بعض سمات المثقف الشخصية بعد ان عرضنا حركة تفقده في المراز الاجتماعية يفيدنا في هذا الخصوص ليون فرشي عندما قال (يكون ارتباط العارفة بمجتمعه شكليا وسطحيا اي من النوع الضعيف وحسب ضرورات الموقف، فلا يميل الى تقويته او توسيعه لانه يتقصد مجتمعه العام ويثير شعوره في مواضيع اجتماعية وسياسية ودينية حساسة من خلال مناقشاته ومناظراته وهذا الموقف يجعل منه انسانا مسحبا من مجتمعه بشكل غير معلن. لذا فانه لا ينفذ او يطبق مطالب او واجبات او حقوق مجتمعه المحلي والعام، وغالبا مايحمل عادات اجتماعية تتعارض وتتقاطع مع عادات مجتمعه لانه غير مقتنع بجداوها او بضرورة وجودها في النسيج الاجتماعي. هذه الصفات جعلت شخصية العارفة غامضة وبسيطة وذات اطرار سلوكية غريبة وشاذة عما هو سائد ومألوف في مجتمعا، لذا لا تكون فعالة في تأثيرها وتغييرها الاجتماعي وهي في هذه الوضعية الاجتماعية انما تستطيع ان تؤثر وتغير مجتمعا المحلي من خلال اتبائها الى تنظيمات غير رسمية مثل الزمر الصداقية او الشلل المهنية او كتابة المقالات والدراسات النقدية او التقريرية . فضلا عما تقدم تكون شخصية العوارف غير مبالاة بالالتزام بالشروط المقيدة لسلوكها وارتباطاتها العلائقية بشكل مرسوم مسبقا، بل تكون مبالاة للعلاقات الصريحة والعارية بشكل غير مخطط لها، مطلقة الاقوال والافكار العارية من المجاملة لانها لانجاري احدا، لكن علائقها الاجتماعية تخضع للتصنيف العمري والجنسي والعرقى والسلوكي. اي انها تتعامل مع الناس كل حسب صفته مع الاحتفاظ بصراحتها وعدم مجاملة هذه الحرية وعدم الالتزام في التعامل الاجتماعي فلا تجعل منها شخصية قيادية او محنة موقعا وظيفيا (مهنية) قياديا.

زبدة القول : ان شخصية العارفة لا تريد ان تكون ابنة زمانها ومالكة الاسس المشتركة مع باقي افراد مجتمعا تعكس تقاليدهم ومعتقداتهم وعلاقتهم لكن اذا حصل وتموقت في مركز سلطوي مؤثر- وهذا نادرا مايحدث - فانها تقوم بعملية التأثير والتغيير من خلال موقعها، وبالوقت ذاته تشعر بانها مرتبطة بمجتمعا اكثر مما سبق . (٢٨)

نلاحظ على وصف ورثي لشخصية العارفة انه اطلق عليها عبارة (ذات الرؤية الواسعة) وقد وجدنا رايت ميلز استخدم مصطلح المثقف الجيد ليوضح صفات شخصيته حيث قال (انها ليست بدويانية (بيروقراطية) في تعاملها مع الآخرين - وهذا يقابل الصفة التي اطلقها ورثي على شخصية العارفة عندما قال انها سطحية في علاقتها مع الآخرين - لانها لا تلتزم بالشروط المهنية والاجتماعية المخطط لها ولانها لا تفصل عملها عن حياتها الخاصة ، فهي تحاول ان تزواج خبراتها الثقافية مع عملها المهني من اجل اثراته وأثامه وتوظيف - بالوقت ذاته - افكارهم للصالح العام وليس للمؤسسة الديوانية . اما عمل هذه الشخصية فيكون منظما ومخاصة تسجل خبرها وافكارها من اجل طرحها باوقات مناسبة لانها لا تكتب حسب ظروفها المصلحية الشخصية او الموقعية السلطوية ، بل ما تتطلبه المصلحة العامة لان معظم كتاباتها لا تنمكس معاناة ومشكلات الظروف الراهنة فقط . بل تطرح ايضا الافكار والتوقعات المستقبلية المرتبة .

هذا ولابد من الاشارة فيهذا المقام الى ان هذه الشخصية تميل لرصد الاحداث السلبية داخل مجتمعا لتبني تصورات ايجابية مفيدة ، فضلا عن كونها لاتخاف من طرحاتها المتطرفة لانها تصنف بالصراحة والعلاقة المباشرة والوضوح والبساطة في طرح افكارها وتصورتها . (٢٥)

بينما اوضح مانهايم صفات العارفة الشخصية فقال عنها (بأنها قلقة وذات انقباض مزمن وسريعة التبيح ولاترضى دائما بكل شيء جميع هذه الصفات تحفزها على النقد ومهاجمة الاوضاع القائمة وبخاصة الفاسدة منها وحاسها في الدعوة الى التغير وأثره على سلوك الناس وأهاجة المجتمع وتحريضهم وأرهاف حساسيتهم ومشاعرهم لما يحيط بهم من مشكلات ومايرعون في مؤسسات لاتصلح للبقاء . (٢٥)

يجب ان لانسى ان صفات العارفة الشخصية التي طرحها كل من ورثي وميلز ومانهايم هي نسبية وليست مطلقة بل تتباين بين العوارف حسب اصنافهم ومراتبهم على سلم شريحتهم الثقافية . اقول قد تبلوا اعراض هذه السمات الشخصية بشكل بسيط جدا عند العارفة المذيع وأكثر بقليل عند الجماعة والمهترف لكنها تظهر بشكل أكثر وأوضح عند المثقف الناقد والمبدع والمفكر بشكل اخر ، تميز هذه السمات الشخصية عند ممارسي الدور المتقاطع والعريض وتظهر بشكل اقل عند الذين يمارسون الدور الضيق والمتعدد والقصير . ولكي لاتكون هذه السمات الشخصية معممة على نماذج وادوار العوارف كافة اجد ان الضروري ان احدد ولو بشكل نسي وتقريري قربها من ادوار العوارف .

وكيف تبلور سلوكياتهم لتكون أو تشكل نماذجهم الثقافية . ان ممارسة الدور المتقاطع او المرض لا يتطور بشكل اعتباطي ، بل من خلال سلوكية العارفة داخل مجتمعه ، فعندما لا يلتزم بضوابط لانه غير مقتنع بوجودها فإن ذلك يجعل ارتباطه بمجتمعه شكليا و سطحيا الامر الذي يجعله منسجبا منه بشكل غير معلن هذه الوضعية الاجتماعية تخلق عنده رؤية واحدة للظواهر والمشكلات التي تسود مجتمعه فيكتب حسب ماتطلبه المصلحة العامة لا الخاصة فلا يكتب حسب الظروف الزمنية الطارئة ومن خلال كتاباته يزاوج بين خبرته الثقافية ورؤيته النقدية والتقييمية وهذا يتطلب منه عدم المجاملة بل الجرأة في طرح عمله الثقافي بشكل صريح مثيرا مشاعر مجتمعه حول المواضيع التي يكتب عنها هذه السلوكية تجعل من العارفة غطا واضحا في عطائه الفكري الذي يمسك نموذج الناقد او المقوم او المبدع ولا يعكس التماذج المحترقة او المذبذبة او الجماعية التي تعكس مجاملتها للاحداث الاجتماعية السائدة في مجتمعها وارتباطها القوي بنواظم ضوابط مجتمعية لانها قد تكون مقتنعة بوجودها فتفصل بين عملها الفكري وحياتها الخاصة لذلك تكتب حسب ماتغلبه عليها مصالحها الخاصة لا العامة وتكتب حسب الظروف الزمنية الطارئة .

ملفات العوارف :

لا يستطيع العارفة ان يتزوى او يعزل نفسه عن زملائه العوارف سواء كانوا من نفس تخصصه او اهتمامه او ولعه او من غيرهم ، بل يلتقي مع جماعته التي تمثل مستواه الثقافي وطموحه الفكري ، اقول الافراد الذين يعكسون او يمثلون ثقافته العامة وليس بالضرورة من الخاصة ، فقد يكونون من القراء او النقاد او الفنانين او الادباء ، وقد يكون هو باحثا علميا وعند ثقافته بهم واجتماعه معهم فإنه سوف يطرح ويناقش ما يدور في فكره وآرائه فيحصل على الرجوع - رد الفعل - فيتفاعل معهم من اجل انفضاج افكاره او اختبارها بين زملائه من العوارف لذلك نجده يلتقي في اماكن تساعده بشكل غير مباشر - في تحقيق طموحه وفي الوقت ذاته تعرفه على الآخرين وتسهل له بعض مهامه الفكرية او قد تمتص بعض معاناته او اغترابه عندما يجد من يهتم بثقافته .

ومن جملة ملفات العارفة عبر تاريخ المجتمعات هي ما يأتي :-

- ١ - الصالونات : التي تصف بترحورها من القيود الجامدة اذ تضمها وتحددها مجاملات المجتمع التحملي (صاحب المظاهر الخادعة) حيث يلتقي فيه الكاتب والفنان والشاعر ، يطرحون فيه مواضيعهم وآمالهم واعلمهم وطموحاتهم الفكرية ويناقشونها كل حسب وجهة نظره .

اول ما برز هذا الملتقى الثقافي كان في ايطاليا ابان عصر النهضة (في القرن السابع عشر) ثم ظهر في فرنسا مع بداية القرن الثامن عشر.

من ابرز صفات هذا الملتقى الثقافي - الصالوني - انه يدار وينظم من قبل سيدات الطبقة الارستقراطية اللواتي يستخدمن الاساليب الطبقية السائدة في الطبقة الثرية (لذلك يسمى المنظر الامريكي لويس كوسر هذا الملتقى لقاء المثقفين في الصالونات) بالملكة النسائية وذلك لحبوبة ومركزية دور المرأة فيه .

فضلا عن ذلك فإن عوارف هذا الملتقى يجتمعون بشكل متكرر كل مساء في احدى المنازل العائدة لاحدهم يتداولون فيه مواضيع المجتمع البارزة وغالبا لا يحصل خلاف حاد او جوهرى في منطلقاتهم او نقاشهم ولا يحصل ايضا تصادم او تصارع في فلسفاتهم او تحليلاتهم حول موضوع النقاش . اقول ان اسلوب طرحهم ونقاشهم لاي موضوع كان يتم بالهدوء والانسجام والاستمتاع بالآراء المتضمنة التأثيرات والمواقف والانجاملات وفي الاعم الاغلب يتجنب عوارف هذا الملتقى المراوغة واللعب بالافكار والاراء او المداينة او التلقى او الالتفاف على الانكار - على الرغم من تعمذ اجتنابه فإنه يظهر بين الفينة والاخرى فانه يلهي او يحول نظر افراد هذا الملتقى عن نقاشهم الحقيقي - بعبارة اخرى انهم يحاولون ان يجعلوا ملتقاتهم شبه ديمقراطية في تفكيره ولكن بشكل محدود ومقنن .

٢ - المقهى : من الاماكن الاخرى - غير الصالونات - التي يلتقي فيها صناع الثقافة والمعرفة ورجال الحرف والكلمة يتبادلون فيها افكارهم بعيدا عن الالتزامات الرسمية من اجل تزاوج افكارهم وآرائهم .

المقهى نقىض الملتقى الاول (حسب قول لويس كوسر) في اغلب صفاته وعناصره اذ يلتقي في المقهى فئات المجتمع كافة وأغلب شرائحه بنقض النظر عن معتقداتهم وعقائدهم ومنهم ومواقفهم لكن هذا الملتقى مقتصر على الرجال فقط وعليه فانه يتمتع بطلاقة نقاشه الحاد والعميق في موضوع الجنس والانوثة ويتجاوز الالتزام الادبي في تعابيره والتوجد قوانين او قواعد طبقية تقن او تعدد منطلقات نقاشهم او تعدد مواضيع حديثهم او فرض ضغوط معينة على تمتعهم باقوالهم والفرد في هذا الملتقى له كل الحرية في ان يجلس في المكان الذي يرغب الجلوس فيه أمام او بجانب اي شخص يرغب مجالسته او محادثته او اذا لم يرغب فبإمكانه ان يجلس مستمعا لنقاش المجالسين والتمتع بشعرهم او تقديمهم او احاديثهم .

في الواقع ان التفاعل الاجتماعي والتضامن الاجتماعي بين رواد المقاهي من العوارف لا يسبق مجيئهم اليها بل يكون بعد ارتيادهم لها ومناقشتهم ومساجلتهم لمواضيع الساعة او الآراء والافكار العامة بعدئذ يحصل الانسجام والتوافق فيما بينهم وعليه تكون المقهى المكان الخاص لاستخلاص الآراء المتباينة والمختلفة المطروحة في مساجلاتهم ومناقشاتهم التي توصلهم في النهاية الى بلورة رأي واحد ومتجانس .

الملفت للانتباه هو ان رواد المقاهي من العوارف يبدأون بادراك قيمة آرائهم وافكارهم عندما يجتمعون في المقهى ويتبادلون فيها ويتناقشون ليثروا آراءهم ومنطلقاتهم ونظرياتهم حيث يلتقي فيها الكاتب والقارئ والباحث والفنان والمسرّحي والشاعر والمُنظّر. فالمقهى اذن مكان خصب لافكار ونظريات العوارف ورجال الكلمة وصناعة الحرف وبناء الفكر.

خلق لي في هذا المقام ان اقارن بين اماكن ارتياد العوارف فقد وجدنا المكان الاول (الصالونات) كان يمثل شريحة اجتماعية مختلطة بين الجنسين لكنه يدار من قبل امرأة بيد ان هذه الشريحة منحدره من الطبقة الارستقراطية ذات اهتمامات معينة ومحدودة تختلف في طروحاتها عن المثقفين الذين يرتادون المقاهي التي اقتصرت على الرجال فقط ومن مستويات اقتصادية او انحدر طبقي متعدد ومتنوع الامر الذي يجعل طروحاتهم متنوعة ومتباينة وبالتالي يجعل نقاشهم متنوعا وحادا وغير ملتمز بأسلوب طبقي وهذا نقض مايسود مملكة النساء (العوارف) الذين يرتادون (الصالونات) الذي يجامل في نقاشه ويحرص كل الحرص على الانسجام الفكري والحوار الهادئ ويتعد عن المساجلة الساخنة او المتنافسة يعود ذلك الى الانحدر الطبقي الواحد او الى ادارة او تنظيم الملتقى من قبل المرأة التي تترع بطبيعتها الى التوافق والمواءمة وعدم خوض في المعارك الفكرية فضلاً عن ميلها للحوار والمساجلة السلسة .

٣- المجتمع العلمي (المجتمع الملكي في الغرب وبداية ظهور العلوم العصرية)
ينتمي الى هذا المجتمع اصحاب الاختصاصات العلمية الدقيقة واصحاب الانتاج العلمي - اي عضويتهم في هذا المجتمع يكسبونها عن طريق ممارسة اختصاصاتهم - يجمع فيه كافة الميادين العلمية من اجل تحقيق الاتصال بين العلماء والباحثين وجمع شملهم في مجتمع خاص بهم (اشبه مايكون بالمجتمع المحلي) فضلاً عن محاولته لكسر عزلتهم الخاصة فيما بينهم وعن عامة الناس . اقول انه يشبه الجسر الموصل بين العلماء انفسهم وبين المجتمع العام .

٤ - سوق النشر الذي يضم دور النشر والمكبات وباعة الكتب والوسطاء بين المؤلفين ودور النشر، اذ يحصل من خلال هذا المكان اتصال افكار وآراء الكاتب والمفكر الى اوسع الشرائح الاجتماعية والى ابعد مكان يستطيع الوصول اليه وهنا يلتقي الناشر والمؤلف في مصب واحد حيث يحتاج كل منها للآخر، يكون بينهما بائع الكتب كوسيط لكنه لا يتصارع بين طلبات القراء وضغوط دور النشر من اجل ان يحصل على ربح مالي من الطرفين بينما يحصل بعض اوجه الصراع او الاختلاط بين المؤلف والناشر.

٥ - المجلات الصغيرة: التي تعبر عن رأي الطبقة الوسطى ودون الطبقات الأخرى لذلك لا تمثل ثقافة الامة او تعبر عن معاناتها او آمالها وبالنوقت ذاته لا تعكس الثقافة الدينية او ثقافة المجتمع العنصري (الاثني) بل تعبر عن صوت المعارضة داخل الطبقة الوسطى ضد الطبقة البرجوازية. لكن توزيعها يكون محدودا واغلب مقتنيها من الادباء والفنانين والمفكرين. (٣١)

٦ - احركات السياسية: لعبت الحركات السياسية دورا حيويا في اذكاء العقائد السياسية والفلسفية ابان القرن التاسع عشر، فظهر المفكر هنري سانت سيمون وغيره الامر الذي طرح العديد من المصطلحات السياسية والفكرية في كل مرحلة سياسية في اوربا مثل الاغتراب السياسي والائتلاف السياسي والحرب النفسية والحرب الاعلامية وغيرها. الا ان عصر الحركات السياسية لا يستمر ابدا بسبب تصارعها فيما بينها وفي هذا الصدد قال هربرت بلومر (عالم اجتماع امريكي معاصر مختص بالنظرية التفاعلية الرمزية) بأن عوارف الحركة الاجتماعية هم الذين يكتزون عقيدة الحركة الاجتماعية. (٣٢)

زبدة القول، انه يمكن الوصول الى نتيجة عامة مفادها ان العوارف الذين يرتادون الصالونات والمقاهي والجامع العلمية او سوق النشر، تمثل اماكن لقاءاتهم وتفاعلاتهم بشكل مستمر سواء كان فيما بينهم او مع العامة. بيد ان هذا التواصل لم يبق على هذه الشاكلة، بل يتحول الى تفاعل غير مباشر اي من خلال الصحف والمجلات الدورية. ومن البديهي ان مثل هذا التفاعل لا يخلو من تهذيب ذوق القراء والمستمعين ولا يفقد هدفه في توجيه سلوكياتهم او افكارهم بشكل يخدم العوارف والمتعلمين.

ان سياق الحديث يلزمني الا اغفل بهذا الصدد ذكر الندوات والمؤتمرات والحلقات الدراسية التي يشترك فيها اصحاب الاختصاص لمناقشة موضوع واحد او قضية واحدة

بشكل معنوي ويكتف فضلًا عن التقاء اصحاب الاختصاص لفترة زمنية محددة ولكن مواضيع لقاءاتهم تختلف باختلاف الضرورات والدعم المالي من المؤسسات او الحكومات او الاتحادات او النقابات .

وقد ظهرت الجمعيات الثقافية والروابط والمتنديات الادبية التي تجمع صناعات الثقافة او محترفي الكلمة او رجال الفكر داخل منظمة ثقافية متخصصة بمثل معرفي واحد مثل الجمعية الجغرافية او اتحاد الادباء او نادي القصة القصيرة وما شكال فهي اذن اماكن لقاء وتفاعل صناعات الثقافة من اجل ممارسة نشاطهم الفكرية وتفاعلهم مع الناس لكي لا ينزفوا او ينكفوا على انفسهم .

المتغيرات المعاصرة وأثرها على العوارف :

حصلت في العقد السادس من هذا القرن العديد من الاحداث السياسية المؤثرة سادت الثقافة والمدينة الغربية بحيث حصلت انحرافات وتظاهرات وانتفاضات سياسية وتعد طلابي في الاحرم الجامعية وحصلت احداث شبيهة في بعض اجزاء من العالم . ففي الجامعات الهندية حصلت تظاهرات وهيجان صاحب وقعت اضطرابات طلابية في جامعات امريكا اللاتينية . وفي الاتحاد السوفيتي بعد المرحلة الستالينية حصلت حركات معارضة من قبل الطلبة تطالب بحقوقهم الوطنية وحصلت نفس الحركة في بولندا وجيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا طالب الطلبة بحرية التعبير الرأي والمشاركة الجماهيرية في السياسة الجامعية .

وفي خريف ١٩٦٤ تبلورت حركات مستجدة في الولايات المتحدة الامريكية ضد الحرب في فيتنام والمطالبة بحقوق المواطنين في انتخابات رئاسة الجمهورية وتركزت بشكل ناشط في جامعة بيركلي في كاليفورنيا التي اشتعلت فيها الحركات الطلابية في جامعات امريكية اخرى في باقي الولايات .

مثل هذه الاحداث السياسية التي نشطت في الاحرم الجامعية في العالم الغربي اثرت على الموقف الحيادي المطلوب من العوارف وصعدت قيمهم العلمية التي غيرت بالتالي نظرتهم للحياة الاجتماعية المتغيرة والتزامهم الموضوعي وخطابهم العلمي . بمعنى اخر حصل نوع من تسييس انتاج العوارف فلم يبق العوارف محافظين على حيادهم الاخلاقي والعلمي ولم يعد دورهم محايدا ومستقلا عن المؤثرات السياسية فانقسم العوارف في العالم

الغربي الى شيوع وطوائف فمنهم من دافع عن الجماهير ومنهم من دافع عن الفئات الحاكمة وبعضهم بقي ملتصقا مع المؤسسات المتخصصة التي يعمل فيها مثل الجامعات ومؤسسات البحث العلمي لكي يحافظوا على حيادهم الاخلاقي - على الاقل - وظهرت فئة اجتماعية بوهيميا تضم الفنانين ونجوم السينما سيجوا انفسهم بأسجيحة معنوية - ادبية واخلاقية خاصة بهم وبالوقت ذاته ابعدهم عن الآخرين الذين لا يمثلون شريعتهم الاجتماعية وبخاصة المؤثرات المادية (بوهيا منطقة تسكنها جماعة من الكتاب والفنانين العائشين حياة لا تقم وزنا للاعراف والقواعد الاجتماعية) .

- ومن اجل محافظة العارفة على حياده الاخلاقي وابعاده عن المؤثرات المادية والاحداث السياسية المضطربة التي سادت المجتمع الغربي اقترح روبرت مرتين المقترحات الآتية : -
- ١ - ان يتبته العارفة بشكل دقيق ومفصل للمعلومات التي يكتبها .
 - ٢ - ان يكون مستعدا بشكل مستمر لاكتساب الافكار المستجدة .
 - ٣ - ان يتقبل نقد واحكام وتقويمات العوارف لكي يقوم انتاجه المعرفي .
 - ٤ - ان يتوسع بمعرفته لكي تكون شاملة وعدم اقتصرها على التخصص الدقيق .
 - ٥ - ان يطلع على المعارف المجاورة لمعرفته الخاصة : (٣٤)

هذا من جانب ومن جانب اخر فإن الظروف السياسية والاقتصادية تجبر العوارف على هجرة مجتمعه الاصلي وبلده الذي ولد فيه . لكن حقيقة العارفة البحث الدائم من تكدير وتنمية طموحاته الفكرية والعلمية والثقافية فاذا حجبت او منعت هذه الطموحات فإنه يترك مجتمعه وبلده ويذهب الى مجتمع اخر . اي يهاجر الى بلد ثان من اجل المحافظة على وضعه الثقافي اولا وتنميته ثانيا لاسيا وأن جنود العوارف وانساقهم واحدة فلا يجد صعوبة في التعايش مع العوارف في المجتمع الجديد . لذلك لا يشعر بالقرية بين زملائه العوارف لاسيا وأن العوارف لا يشعرون بوجود حدود قطرية او دينية او قومية بينهم اذ لهم صفات مستقلة ومتشابهة وهذه الحقيقة مدركة من قبلهم حيث هناك وحدة العوارف ، وحدة في خبرتهم وحياتهم الفكرية والاهتمامات والمصالح الانسانية والثقافية على الرغم من اختلاف اعرافهم وقومياتهم ودياناتهم وطبقاتهم الاجتماعية والاحزاب السياسية انها مشاعر عامة تتجاوز الاختلافات والبيانات النوعية بين العوارف . هاك مثال على ذلك كان العوارف في عصر النهضة الاوربية يتقلون من بلد الى اخر دون الشعور بالقرية او التمايز الطبقي او العرقي الطائفي او السياسي لان عصر النهضة كان يحتل ثقافة كونية بالنسبة لهم .

على ان لا تنسى ان هجرة العارفة من مجتمعه الى مجتمع اخر هو البحث عن حرية التفكير والتعبير واكتساب خبرة ناضجة والتعرف على حقائق جديدة ونظريات حديثة والاطلاع على الظروف المستجدة التي لم يتعرض لها في مجتمعه ولكي يوسع مفاهيمه وفهمه للاحداث التي تحصل في البلدان الاخرى ، ولان من مصلحته الثقافية والمعرفية اكتساب خبرات جديدة ومختلفة من خبرته السابقة لكن هذا لا يعني ان العارفة الذي لم يهاجر مجتمعه سوف لا يوسع مداركه ومعارفه . اذ ان هناك عوارف لم تهاجر مجتمعا وزادت من خبراتها ومعارفها بوساطة الدراسة والتتبع .^(٣٤)

مواقف العارفة العربي من دوره المعرفي :

انطلق موقف العارفة العربي تجاه دوره في صناعة الثقافة العربية المعاصرة من نقده للصناع (العوارف) وليس لصناعتهم (عطائهم) وبالذات وجه سهام نقده للخلل الذي اصاب شريعتهم فقط ولم يكشف عن ايجابياتها في الثقافة او تحديد ثقل نتائجها ، وهذا تقويم ذاتي صريح منطلق من تشخيص الزلل او التصدع الكائن في بنية العوارف العربية في الوقت الراهن . وسوف اوضح اربعة مواقف نقدية تمثل ابرز الحالات المعبرة عن الجوانب المرضية (الباثولوجيا) فيها وهي ما يأتي :

١ - اللجوء الى الثقافة الغربية : اذ هناك فئة طليعية تدعو للحدادة والعصرنة وضد الماضية ، تكذب بمنهجية صافية وتتناول مواضيع انسانية لكن هذا اللجوء للثقافة الغربية بات مقرا امينا لبعض العوارف العرب واصبح مفيدا لهم لكنه مقصرا في خدمة مجتمعاتهم ، بل ابعدهم عن تفاعلاتهم الثقافية مع عطاء زملائهم العوارف من ابناء مجتمعاتهم الاصلية (المجتمع العربي) هذا الموقف السلبي من بعض العوارف ثلم صناعة الثقافة العربية لانه سحب مجموعة طليعية من العوارف العرب الى صلب عطائهم في قنوات لا تنصب بشكل مباشر في خزان الثقافة العربية ولايساعدها بشكل فاعل ونشط في تكديس تراكمها المعرفي انه لا يمثل الموقف الضدي ولا المعادي ولا الفاعل بل المنسحب من المسؤولية الثقافية التي تتطلبها الثقافة العربية بكل ما فيها من تفاعلات مع الاحداث وتفاعلات مع الاحداث وتقاطعاتها معها . ومن ثم يذهب هذا الموقف بعوارفه لان يكونوا على هامش الثقافة العربية وليست في جوهرها عناصرها لقدرة الكافية لان تبعد في اختصاصها لكن العيش على هامش ثقافتين (عربية واجنبية) يحمل دوره ضعيفا في الثقافة العربية وباهتا بين العوارف

العرب في هذا الموقف افادنا الكاتب المعروف (ييارابوصعب) فقدم تحديدا واضحا لهذا الموقف اذ قال (في بعض الاقطار العربية يعيش فيها جيل الشباب ازمة فرنكفونية ، تبدو الثقافة الغربية للبعض ملجأ آمنا ملاذا لكل من تدفعه تطلعاته الى غربة جارية عن بيئته وزمنه هكذا تصبح الادارة الثقافية - المستوردة - التي يسهل استعالمها بفعل التراث الاستعماري وسيلة للهروب من التخلف الى العصر من الواقع المحتضر الى عالم متحضر مطئن ومتناسك في اغلب مدن المغرب العربي توجد فئة من العوارف تنشيط بالفرنكفونية كلفة ، كمرجع ثقافي ووسيلة تعبير وتواصل وبطبيعة الحال فإن أكثر الذين اختاروا (اللجوء الواعي او غير الواعي الى الثقافة الفرنسية هم من المبدعين الطليعيين كتابا وفنانين وصحفيين وأهل فكر رزحوا طويلا تحت عبء التدهور المعنوي والمادي والحضاري والسياسي لمجتمعاتهم قبل ان يلتفتوا الى (خشبة الخلاص الوحيدة) الى اخر المتفاسات الممكنة للنفاد الى الحضارة البشرية المتقدمة بسرعة للاهتمام الى اصدها لمشاغلكم ولتحقيق هويتهم الفكرية والانسانية . (٣٥)

٢- اختفاء العارفة الذي يعيش لصناعته وتكاثر الذين يعيشون منها حيث كان بعض العوارف العرب القدامى يفكرون ويعملون من اجل ثقافته والاسهام في بناء الثقافة العربية ولا يفكر بالمرودد المالي اذ كان هدفه الثقافة العربية والبحث عن السبل التي توصله اليها فلم يكن محترفاً يتكسب من حرفته الثقافية ويثري ماليا على حسانها ولم يكن تاجراً ثقافياً بل كان يقدم صناعته الثقافية كزاد معرفي لاغير . انه موقف تجاري يعمل على تهزيل نوع الثقافة وجعل دورها وسيلة للتكسب المالي السريع اي (دور وسيلي) وليس غائباً . يفيدنا في تحديد هذا الموقف الفيلسوف المصري حسن حنفي الذي قال (الفكر ليس بضاعة والمفكر ليس موظفاً ، الفكر رسالة والمفكر صاحب قضية وكادت صورة الاستاذ الذي يعيش من الفكر ان تصبح صورة نمطية من خلال الاعارات او الوظائف او الكتب المقررة وكادت تختفي صورة الاستاذ المفكر الذي يعيش للفكر ، صاحب القضية والقادر على اتخاذ الموقف. (٣٦)

٣- تراجع الذات الثقافية امام الانا الاجتماعية عند العارفة العربي بسبب الضغوط الخارجية الصادرة من الاسرة التقليدية والمدرسة المحافظة والاعراف المتشددة والنظم الاعلامية والسياسية الصادرة والمقتنة التي تمثل وكالات اجتماعية مسؤولة عن غرس تعليماتها في الانا الاجتماعية (على حد تعبير الاجتماعي الامريكي جورج هيربرت

ميد) فنعلمنا يريد صانع الثقافة العربية ان يعبر عن ذاته الثقافية يجد الحوائل العديدة قائمة امامه ابتداءً بأسرته وداراً بمدرسته ووصولاً الى لجان رقابة المطبوعات والمسؤولين عن النشر. هذه الميقات تصوغ موقف بعض العرواف العرب الذين لا يستطيعون اختراقها او تجاوزها لذا يمكن تسمية هذا الموقف (بالردع الداخلي) الذي يقنن دوره الثقافي فيجعله مسبباً. يغيدنا في هذا الموقف الصحفي ابراهيم العريس عندما قال (بشكل عام ثمة من يتهم المبدع العربي بالانانية وبأنه يركز العالم والتاريخ من حول نفسه ولا يرى العالم الا من خلال طرف انفه. ومع هذا جرب ان يطلب من مبدع عربي ان يتحدث عن نفسه سيكون الصمت والحيرة وجوابه الوحيد لان المبدع العربي يفقر الى الحرية الداخلية، يفقر الى العلاقة التعبيرية الصحيحة مع جوانيته ويخاف ان يعرى ذاته (بالمعنى الفرويدى للكلمة) وما هذا سوى نتيجة تاريخ طويل من القمع الخارجي الذي تحول الى ردع داخلي عنيف والى رقابة ذاتية صارمة وفي اعتقادنا ان هذه الجوانية المغنية مسؤولة عن جزء كبير من تدهور مستوى الابداع في بلادنا العربية. (٣٧)

٤- الموقف التعميسي : الذي ينطوي على خوف العارفة العربي المعاصر من التوغل في صلب الحقائق والحالات المرضية (الباتولوجية) في مجتمعه ليكسب عنها بكل صراحة بسبب التوجيهات والأوامر المسبقة من البنية القوية بعدم كشف ثغرات ونقائص المجتمع فيلجأ الى تناول الموضوعات بشكل عام طارحاً فيها تعاميم غير دقيقة وغير موضوعية ، الامر الذي يجعل من دوره تابعا وسقائداً لقوى غير ثقافية او معرفية ويجعل منه متقفاً غير لاعم او مبدع في الثقافة والمعرفة العربية في هذا الخصوص يقول القاص العراقي عبدالرحمن الربيعي ما يأتى (ان الكاتب لا يعرف مهنة غير الكتابة ، لا يعرف وسيلة الا الكتابة ، لا يعرف طريقة للتعبير غير الكتابة . والكاتب ايضاً مطلوب من قبل السلطة ضمن صراعاها مع من يتقاطع ويختلف معها من السلطة الاخرى في البلدان الاخرى. ان الكاتب مطلوب لأن يكتب فالصحف كثرت وساعات البث الاذاعي والتلفزيوني ازدادت وحركة النشر اتسعت ولذلك فإن المطلوب من هذا الكاتب من اجل ان يكون مقبولاً ان يدافع عن السلطة في بلده ويبرر افعاله ويمتدح مآثمه ، انه لا يستطيع ان يكتب او ينطق الا وفق توجيهاتها وهكذا تم تدجين العشرات واندغمت اصواتهم ببعض واختفت ملامحهم الابداعية الخاصة وصاروا يكتبون وكأن هناك بدا خفية تمسك بأقلامهم وتحررها وفق ابداعية مكررة تبرر وتبارك وتشم ولا تعارض او تختلف او تخرج. (٣٨)

مراجع للفصل

1. Martindale, Don. 1962 "Social Life and Cultural Change", D. Van Nost and Co. Inc. New York, P.P 90- 98.
2. Ibid., P.P. 456- 458.
- ٣- آرون، ريمون (أفيون المثقفين) ترجمة قدري قلمجي - دار الكاتب العربي - بيروت ص ١٧٠ و ١٧٥ و ١٧٦ - ١٧٧.
- ٤- الراوي، عبد الجبار ١٩٤٧ (البادية) دار دجلة للطباعة والنشر - بغداد ص ٣٢٦.
- ٥- حجازي، أحمد مجدي ١٩٨٨ (الثقافة العربي والالتزام الأيديولوجي) مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٤٠ ص ٢٣.
6. Merton, Robert 1967 "Social Theory and Social Structure", The Free Press, New York, P. 208.
- ٧- الكمي، حاتم عبد الصاحب ١٩٥٩، في علم اجتماع الثورة - مطبعة الزهراء - بغداد ص ٤٤.
- ٨- المرجع السابق ص ٤٥.
9. Berger, Benett M., 1967 "Sociology and the Intellectuals", Mizruha, Ephraim (ed.). The Substance of Sociology" Appleton Century Croft. New York, P. 56.
10. Andreski, Stonislav, 1965, "The Uses of Comparative Sociology" University of California Press, Calif. p. 201.
- ١١- شراي، هشام ١٩٧٥ (مقدمات لدراسة المجتمع العربي) الدار المتحدة للنشر - بيروت ص ١٣٠.
- ١٢- مقدمة ابن خلدون ١٩٧٨ دار القلم - بيروت ص ٥٤٢ و ٢٥٧.
- ١٣- كرد، محمد (المثقفون والمجتمع المدني في تونس) مجلة المستقبل العربي العدد ١٠٤ ص ٤٨.
- ١٤- آرون ريمون ١٩٦٣ (أفيون المثقفين) ترجمة قدري قلمجي، دارا العربي، بيروت ص ١٧١.
- ١٥- مانهام، كارل ١٩٦٨ (الأيديولوجيا والطبائعية) ترجمة عبد الجليل الطاهر - مطبعة الارشاد - بغداد ص ٢٥٧.
- ١٦- الكمي، حاتم، مرجع سابق ص ٤٤.
- ١٧- آرون، ريمون، مرجع سابق ص ١٧٦.

- ١٨- مناهم، كارل، مرجع سابق ص ٢٥٥.
- ١٩- آرون، ريمون مرجع سابق ص ٢٩.
20. Merton, Robert. P. 208
- ٢١- عبدالمالك انور ١٩٨٧ (رحلة المتحف العضوي) مجلة اليوم السابع / ٢٨ ك ٢.
- ٢٢- شرابي، هشام ، مرجع سابق ص ١٣٤.
- ٢٣- مناهم ، كارل، مرجع سابق ص ٢٥٨.
- ٢٤- الكعبي، مرجع سابق ص ٤٩.
25. Bottomore, T.B. 1979 "Elites and Society" Penguin Book, New York, P. 72.
26. Andreski, Stanislov "The Uses of Comparative Sociology" P.P. 215 - 220.
27. Ibid., P.P 220 - 223.
28. Warshay, Leon, 1976 "Breadth of Perspective, Social Type and the dialectic of change" Zollschan G. and Hirsch W. (eds.) Social Change, John Wiley and Sons, New York p.p. 477 - 479.
29. Mills C. Eright, 1968 "The Sociologist in Anger" Cuzzort R.P. (ed.) Hwnani and Modern Sociological Thought. Hott Rinehart and Winston Inc., New York, P.P. 150- 151.
- ٣٠ الكعبي، حاتم، مرجع سابق ص ٥٠.
31. Coser, Lewis A., 1965 "Men of Ideas" THE Free Press, New York, P.P. 19- 21.
- ٣٢-الكعبي، حاتم، مرجع سابق ص ٥٠.
33. Bendix, Reinhard 1970/ "Embattled Reason", Oxford Univ. Opress. New York p.p. 62- 68.
34. Speier, Hans 1952 "Social Order and Risks of War" George W.S. Pub. Inc., New York, P.P. 87- 94.
- ٣٥- مجلة اليوم السابع ١٩٨٩ / ١١ / ٦ الصادرة في باريس.
- ٣٦- حنني، حسن ١٩٨٥ (تدوئة الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي المعاصر) مركز دراسات الوحدة العربية ص ٢٠.
- ٣٧- مجلة اليوم السابع ١٩٨٩ / ١١ / ٢٧.
- ٣٨- مجلة اليوم السابع ١٩٨٩ / ١١ / ٢٧.

صدر للمؤلف

- ١- المدخل الى علم الاجتماع (مشترك) ١٩٨١
- ٢- نقد الفكر الاجتماعي المعاصر ١٩٨٢
- ٣- الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي ١٩٨٣
- ٤- نحو علم اجتماع عربي ١٩٨٤
- ٥- تاريخ الفكر الاجتماعي ١٩٨٥
- ٦- نحو نظرية عربية في علم الاجتماع ١٩٨٩
- ٧- رواد علم الاجتماع في العراق ١٩٩٠
- ٨- انشطار المصطلح الاجتماعي ١٩٩٠
- ٩- المشكلات الاجتماعية (مشترك) ١٩٩١

